برهان غليون

سؤال المصير

قرنان من صراع العرب
من أجل السيادة والحرية



سؤال المصير

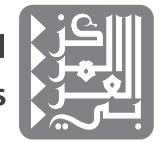
قرنان من صراع العرب من أجل السيادة والحرية

سؤال المصير

قرنان من صراع العرب من أجل السيادة والحرية

برهان غليون

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر



شارع الطرفة – منطقة 70
وادي البنات – ص. ب: 10277 – الظعاين، قطر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، آذار/ مارس 2023

المحتويات

مقدمة 7

الفصل الأول: وعي التاريخ
هل قاوم العرب والمسلمون الحداثة؟ 21

الفصل الثاني: الحداثة المغدورة
أو كيف صنع الغرب الشرق الكسيح 45

الفصل الثالث: مفارقات الحداثة
العنصرية وإعادة إنتاج السيطرة الغربية 97

الفصل الرابع: أوهام العقل
من التغيير إلى التنوير 127

الفصل الخامس: مكر التاريخ
أو كيف صنع المثقفون الشعب الكسيح 151

خاتمة: عودة العرب إلى التاريخ 199

المراجع 215

فهرس عام 221

مقدمة

لم يتوقف المثقفون العرب عن طرح الأسئلة القديمة التي لم يكف عن طرحها أسلافهم منذ القرن التاسع عشر، عن تقدم الآخرين وتأخرهم. وقد حاول معظمهم الإجابة عنها أو عن بعضها من خلال ما قدمته أيديولوجيا التنوير التي رسخت الإيمان بالعقل وقدرته على حل المسائل العالقة من الماضي أو المتجددة في الحاضر. واجتهدوا من أجل أن تنتصر قيم العقل بكل ما تعنيه من معانٍ وأبعاد في الميادين كلها. ارتبط هذا الاعتقاد بإيمان مماثل في حتمية التقدم التاريخي المرتبط بتراكم المعرفة الموضوعية وتوسع دائرة سيطرة الإنسان على مقدراته الطبيعية والذاتية.

وتركز النقاش في نصف القرن الماضي في مسألة الحداثة وأزمتها أو إخفاقها في المجتمعات العربية حول التراث والعقل والعلم والدين والجهل. وفي سياق اندلاع ثورات الربيع العربي ثم إجهاضها، استعادت الإشكالية المتعلقة بفهم مصير الشعوب العربية، والتي ارتبط اسمها بالنهضة، زخمها، فحلت العلمانية في موقع القلب من إشكالية الحداثة بينما احتلت العقيدة الدينية قلب إشكالية الهوية والخصوصية. وهذا ما تسعى إلى تكريسه أيضًا الإسلاموفوبيا التي لم تعد حكرًا على قطاعات واسعة من الرأي العام الغربي، فقد نجحت في أن توسع دائرة انتشارها إلى بلدان أخرى بما فيها العربية والإسلامية.

هكذا، اعتاد أصحاب هذه القراءة الشائعة تفسير الفجوة الحضارية التي لا تكف عن التفاقم بين حال المجتمعات العربية عمومًا وحال المجتمعات المتقدمة، الحديثة، بأطروحة تشير إلى مقاومة البنيات العربية القديمة للحداثة. واخترعوا للتدليل عليها خرافات أصبحت أكثر قوة من الوقائع تفيد بأن سبب استمرارها هو الطبيعة الخاصة

الاستثنائية بالعقيدة الإسلامية. وحاولوا أن يبحثوا في هذه البنيات القديمة أو في ما تبقى منها، وإذا احتاج الأمر إلى إعادة بنائها، العقيدة المغلقة والشمولية التي تفسر بجمودها ومناعتها على التحول والتبدل، ما يعتقدون أنه جمود المجتمعات العربية وتقليديتها، حتى صار المسلم مسكونًا بالدين ويخضع في سلوكه وتفكيره ومشاعره كلها لبرنامج واحد لا ينحرف عنه أبدًا ولا يمكنه تجاوزه. وأصبح الإسلام عقيدة دينية تختلف عن جميع العقائد الدينية الأخرى بأنها لا تقبل التغيير طالما أنها ترفض الفصل بين مجال الدين والمقدس ومجال الدنيا والحياة العادية المرتبطة بالمحاكمة العقلية. لذلك، لم يعد مهمًّا أيضًا في مجتمعات المسلمين تمييز المتطرفين من المعتدلين أو المسلمين المسالمين من الإسلامويين السياسيين، وصارت أي عملية إرهابية تمثل تجليًّا لروح التطرف الكامنة في العقيدة ذاتها، حتى كادت "الحرب العالمية على الإرهاب" تحيل في نظر الرأي العام مباشرة إلى الإسلام إن لم تكن قد اجترحت لتعميم هذه النظرة بالذات. وشيئًا فشيئًا أصبح التطرف الإسلامي هو الخطر الأول الذي يهدد الأمن والاستقرار العالميين، قبل الحروب والانتشار الذري والمجاعة والفقر وفشل التنمية وتسمم البيئة أو انتشار الجريمة المنظمة والأوبئة العالمية. ووُضِع المسلمون ونشاطاتهم تحت المراقبة الدقيقة. وهذا ما انتقل إلى داخل المجتمعات العربية أيضًا ليزرع بذور حرب أهلية داخلية قائمة على الشك والخوف المتبادل وفقدان الثقة في إمكانية التعايش بين مسلمين تحرروا من سطوة الدين ومسلمين متدينين أصبح كثيرون ينظرون إليهم على أنهم قنبلة موقوتة.

وما كان لهذا التفكير أن يستحق الاهتمام لو لم تكن نتيجته تغييب النقاش في مسألة الحداثة نفسها كواقع تاريخي مادي، وفي إشكالية العقل أيضًا كمفهوم إجرائي لتحليل هذا الواقع وفهم نظام الأشياء، ورفعهما فوق أي نقاش. فبدل البحث في الشروط التاريخية التي حكمت تطور المجتمعات أو قطعت عليها طريق تطورها الطبيعي نحا الباحثون إلى التدقيق في هوية هذه المجتمعات وثقافتها. من هنا، جاءت فكرة الاستثناء العربي الذي يحيل مسألة تأخر العالم العربي، أي إخفاقه المستمر في الارتقاء بتنظيماته إلى مستوى المؤسسات الحديثة السياسية والاجتماعية والثقافية، إلى خصائص ذاتية متعلقة بطبيعة الدين أو العصبيات الطائفية أو القبلية وإلى مقاومتها الحداثة وقيمها. وهذا ما جعل المشكلات الواقعية والمادية التي يطرحها توطين الحداثة في المجتمعات العربية خارج نطاق الرؤية، أو بالأحرى من دون اهتمام.

وهذه طبيعة أي قراءة أيديولوجية للواقع، تسعى إلى إعادة إنتاجه بدل تغييره، وتدعي فهمه في الوقت الذي تعمل على تشويه صورته.

سيحاول هذا البحث، من خلال إعادة قراءة الوقائع التاريخية ونقد المفاهيم التي تحولت إلى بدهيات، حتى لا نقول إلى أوثان، بسبب استخدامها كحقائق مطلقة وثابتة، أن يبين أن لا شيء استثنائي، أي يصعب فهمه باعتماد المفاهيم العامة للعلوم الاجتماعية، في ما شهده العالم العربي من تحولات وأحداث منذ قرنين. وأن قراءة نقدية وجدلية لهذه الأحداث والتحولات هي وحدها التي تستطيع أن تعطي لهذا التاريخ ووقائعه المتناقضة والمفارقة معنًى.

وكنت قد سعيت في كتابات سابقة إلى أن أظهر، بعكس هذه الطروحات الدارجة، أن من الخطأ فهم هذه التحولات، بما فيها صعود التيارات الإسلامية السياسية وما رافقها من نزوع إلى التطرف، بمعزل عن الأزمة التاريخية العميقة، الاجتماعية والسياسية والأيديولوجية، التي دخلت فيها المجتمعات العربية بعد إخفاقها، أو دفعها إلى الإخفاق، في مشاريع التحديث التي طمحت إليها، سواء ما تعلق منها بالثورة السياسية أو الصناعية والتقنية أو العلمية والثقافية، وأن تفاقم هذه الأزمة وما نجم عن استمرارها من إفلاس أسطورة التقدم لدى الأفراد والجماعات، ومن انحسار الثقة في الحاضر وفي المستقبل، ومن تخلف مستوطن وبطالة وتراجع لنمط العلاقات الاجتماعية ونزاعات وحكم استبداد وتبعية دولية، هما اللذان يكمنان وراء ما شهدناه ونشهده من ظواهر التخبط والفوضى في جميع الميادين الفكرية والسياسية والاجتماعية، والعجز عن التوصل إلى استقرار منذ نصف قرن. مما يعني أن هذه الظواهر ليست تعبيرًا عن هوية ثقافية غير قابلة للتحول ولا عن مقاومة مؤسسات قديمة أو بسبب تمسك الفرد بتراث ديني أو قبلي يتحدى قوانين التحول التاريخي. وكما أن المجتمعات العربية ليست الوحيدة التي تعاني من أزمة كهذه ومن مظاهرها المتفاقمة، فإن ما تشهده من ظواهر التفكك والاحتراب وانهيار الدولة أو اختطافها من نخب أصبحت غريبة عن المجتمع لا يمكن تفسيره بمقاومة أي تراث محلي. وإن هذه المقاومة، إن وجدت بالفعل، هي التي تحتاج إلى تفسير منطقي أمام زحف الحداثة التي لم يعد هناك مجتمع واحد يمكن القول أنه لا يزال خارج نطاق تأثيرها أو غير خاضع لديناميكياتها أو لم تمسه قيمها وأفكارها.

وفي هذا السياق، حاولت أن أركز على ما أصاب هذه البنيات القديمة، بالرغم من المظاهر الخارجية، من تحلل وتفسخ، وانحسار فاعليتها العميقة أمام زحف الحداثة وضغوطاتها في الميادين كلها، بما فيها العاطفية، وأن أبين كيف أن هذا التحلل، الذي لم ترافقه إعادة تأليف أو تجميع لهذه العناصر المتحللة في منظومة جديدة من الأفكار والقيم والمؤسسات الحديثة تعوض المؤسسات القديمة الجامعة وتؤدّي الوظائف التي كانت تشغلها، هو أحد العوامل الرئيسية لهذه الأزمة التاريخية الطويلة، والتي لم تلبث أن طاولت الدولة ذاتها، أكبر مؤسسات الحداثة وأداتها.

على سبيل المثال، لم يسفر تراجع الدين أو انسحابه من الكثير من الوظائف العامة، المعرفية والثقافية والنفسية والقانونية والسياسية والاجتماعية، التي كان يشغلها، سواء في حقبة ازدهار نظم الخلافة أو السلطنة القديمة أو حقبة تأزمها، عن قيام مؤسسات عقلانية، أو مستلهمة للعقلانية الحديثة لتملأ الفراغ وتؤدي الوظائف التي كانت تؤديها النظم التقليدية. ولم يعوض ظهور دولة-أمة، هي مثال الدولة الحديثة، تفككَ نموذج الدولة-الإمبرطورية أو السلطنة وانهياره، والذي انتظمت عبره شؤون المجتمعات الإسلامية العامة وسياستها وانتظام الأفراد في مؤسساتهم الأهلية، للقرون السابقة. ولم ينجح الاقتصاد الصناعي الذي قامت عليه قوة المجتمعات الحديثة الاقتصادية والإنتاجية، والذي يكمن وراء تطور التقنية والعلوم والارتقاء بشروط حياة الأفراد ورفاههم، في سد الثغرة التي تركها تحلل الاقتصاد الإقطاعي الزراعي وتراجع الاقتصاد الحرفي وتبدل طرائق التجارة ومفاعيلها. وفي أغلب الأحيان، دُمِّرَ الاقتصاد الحرفي لمصلحة تحويل البلاد إلى أسواق مفتوحة للبضائع الأجنبية، لا لمصلحة تطور الإنتاج الصناعي وما يرتبط به من خلق فرص عمل وتوسيع قاعدة الإنتاج. باختصار، لم تستطع الحداثة التي هي حاضر المجتمعات الإنسانية وأساس اندماجها في منظومة جديدة واحدة، اليوم أكثر من أي وقت سابق، سد الفراغ الذي تركه تفكك النظام الاجتماعي القديم الذي كانت هي ذاتها السبب الرئيسي فيه في المجتمعات الحديثة كلها أو نصف الحديثة.

هذا يعني أن فهم ما حصل يستدعي قلب الآية تمامًا، أي التخلي عن منهج البحث عن سبب التخلف الحضاري في تراث الماضي، دينيًّا كان أم زمنيًّا، ومعه مفهوم الاستثنائية بصوره كلها، لتفسير الحاضر، والانتقال إلى البحث في التاريخ الجديد،

أي تاريخ الحداثة نفسها وفي الشروط التاريخية التي حكمت اندماج المجتمعات المختلفة فيها ومن ثم تشكلها في صورتها الراهنة الجديدة. ومن هذه الشروط، نوعية النخب الاجتماعية التي قادت هذا الاندماج والأفكار التي وجهتها وأيديولوجياتها واستراتيجياتها. ومنها أيضًا سياسات الدول الصناعية المركزية التي تتحكم في ديناميكيات الحداثة، ومدى تقاطع مصلحتها أو تضاربها مع اندماج المجتمعات النامية الجديدة في منظومة الحداثة من مستوى عال، أي ليس كمورد للموارد الخام والأسواق الاستهلاكية، والسياسات التي اتبعتها لمنع خيار كهذا، ودورها في توجيه العلاقات والتوازنات الدولية بما يضمن لها السيطرة على أكثر ما يمكن من الموارد والفوائض والريوع العالمية على حساب البلدان الضعيفة والتابعة.

في هذه الحال، يمكن أن ينقلب معنى الاستثناء رأسًا على عقب. وبدل أن يكون التخلف ثمرة إرادة الشعوب في البقاء على هامش الحداثة أو خارجها بسبب تعلقها بتراثها أو تقاليدها، يصبح مرتبطًا باستثناء الدول الصناعية المركزية، التي تتحكم في عوامل الحداثة المادية والتقنية والعلمية وصناعة الأيديولوجيا أيضًا، لهذه المجتمعات المتأخرة من التقدم، سواء كان ذلك من أجل احتفاظها بالسيطرة على الأسواق والموارد والمواقع الاستراتيجية التي تزيد من فرصها في التقدم، أو للحد من خطر ظهور قوى جديدة اقتصادية واستراتيجية منافسة. مما يعني عدم تردد هذه الدول المتقدمة في تحطيم أي مشروع تحديثي وطني إذا اعتقدت أنه يضر بمصالحها أو يضعها في موقع ضعف مقارنة بمنافسيها من الدول المتقدمة الأخرى أيضًا. وهذا هو الدافع الرئيسي للتوسع الاستعماري الذي وفر للدول الحديثة الصناعية الصاعدة موارد مجانية طبيعية وبشرية، والذي استمر إلى حقبة ما بعد الاستعمار، كما يشير إليه الباحثون بمصطلح الإمبريالية. وهذا ما يمكن التحقق منه بشكل ملموس بدراسة الحقب المختلفة لهذا الاندماج. وفي هذه الحالة يمكن ألا يكون استمرار تأثير التراث نابعًا من مقاومة البنيات الذاتية للشعوب، الثقافية أو الدينية، بل من امتناع فرص الحداثة أو حرمان الشعوب من فرص وشروط الاندراج فيها والاستفادة من مكاسبها.

والواقع أن التاريخ الحديث يظهر، ضد ما تشيعه هذه الطروحات السائدة، استجابة تلقائية وأحيانًا قوية وحاسمة من أغلب الشعوب للقيم ومشاريع التحديث،

التي ارتبطت بالتقدم المادي الفعلي والمباشر في مستويات المعيشة والتعليم وفرص العمل والانفتاح على العالم وتنامي الأمل بالمستقبل. حتى يمكن القول أن كفاح الجماعات والأفراد من أجل الحصول على الكهرباء أدّى دورًا أكبر في جاذبية الحداثة في البلدان النامية من فلسفة التنوير الغربي بأكملها. وهو ما يمكن أن نقوله بالقدر نفسه عن دور انتشار الترانزستور في إدخال العالم الحديث بمظاهره ورموزه كلها إلى داخل كل بيت ومنزل في أكثر القرى والمدن هامشية.

في هذا الكتاب محاولة للبحث عن جذور هذه الإعاقة على خطين متقابلين ومتقاطعين معًا: سياسات الدول الكبرى واستراتيجياتها وما أدت إليه من استقطاب عالمي بنيوي بين المجتمعات المركزية المتقدمة والمجتمعات الطرفية المتخلفة، وهي سياسات لا تقتصر على ميادين نقل المعرفة والتقنية والسيطرة على الأسواق الداخلية للدول الصغيرة والضعيفة النمو فحسب، بل ترتبط باستراتيجيات عسكرية وأمنية، وتتجلى في تحالفات سياسية مثل الاتحاد الأوروبي، وعسكرية مثل حلف شمال الأطلسي، واتفاقيات التجارة العالمية، والسيطرة على البورصات والأسواق المالية، ورسم أجندة السياسة العالمية، والحفاظ على توازنات دولية تصب جميعها في مصلحة الدول الصناعية ومن ورائها الطبقات البرجوازية أو الأوليغارشية الدولية التي حلت محلها اليوم.

وعلى الخط الثاني، سيركز هذا البحث على الخيارات السياسية والاستراتيجية للنخب التي سيطرت ولا تزال على السلطة وأدارت عمليات التنمية وبالأحرى إعاقة التنمية في البلدان المتخلفة. وليس هناك أي شك في أن القسم الأعظم من هذه النخب التي أدركت عجزها عن تحويل الاستقلال إلى منطلق لبناء أمم حقيقية وصناعة مواطنة تتمتع بالحقوق التي أصبحنا نسميها إنسانية، وبدولة قانونية وحكم تداولي، قد تحول، في أقل من عقدين على ممارسته الحكم، إلى طغم عسكرية أو مدنية ملحقة بالدول الكبرى التي تضمن حمايتها من شعوبها وتؤمن لها، مقابل الخدمات المطلوبة، المساعدات اللازمة للاحتفاظ بجهاز فعال للأمن، أي للسيطرة، سواء تعلق الأمر بالقوات المسلحة أو بالأجهزة الاستخبارية التي غالبًا ما تكون بمثابة ميليشيات وظيفتها تخويف الجمهور وردعه للحصول على خضوعه وطاعته. في المقابل، جميع النخب التي حاولت أن تتجاوز الخطوط الحمر التي رسمتها الدول

الصناعية "الديمقراطية" لضمان الأمن والاستقرار العالميين، أي الحفاظ على الوضع القائم وما يسمى الاستقرار، وتجرأت على وضع مشاريع تحديث محلية طموحة، في أي قارة من القارات، حرمت من المساعدة، وتعرضت لضغوط وأحيانًا لحروب مباشرة عقابية وغالبًا مدمرة.

في هذه الشروط، تخلقت ما سميته في بحوث سابقة الحداثة الرثة. ذلك أن جميع هذه المجتمعات أدرجت في منظومة الحداثة لكن على مستويات وبنوعية علاقات متباينة. وإذا اختفت أو كادت من العالم ما يمكن أن نسميه مجتمعات تقليدية تعيش خارج هذه المنظومة أو خارج تأثيرها، فإن جميعها لم تندمج في الحداثة أو ترتبط بها بالصورة ذاتها. لقد أعيد تشكيل بنياتها في مجرى تحديث العالم، لكن ليس بشكل واحد ولا لتأدية الوظيفة نفسها. فالمجتمعات كلها أصبحت اليوم ملحقة بالكتلة الصناعية المركزية بأشكال ووظائف مختلفة. وما خضع للتحديث من بنياتها هو ما ارتبط بمصالح قوى هذه الكتلة النواة، أما ما لم يكن يهمها ولا يدخل في مصلحتها فقد ترك لشأنه. لكن القديم لم يعد قديمًا، أي مستقلًا بذاته بل أصبح، في هذه الأشكال الجديدة من الحداثة ومن الرسملة، تابعًا للقطاعات المحدثة ويعمل في خدمتها أو يعيش متطفلًا عليها. وهذا ما أنتج نظمًا محلية رثة لا يضبطها قانون داخلي ولا تضمن اتساقها أي ديناميكية جامعة. فهي خليط من القديم والحديث، ومن وظائف متناقضة ومتضاربة لكليهما، تزدهر قطاعات فيها اليوم وتموت بعد وقت قصير ليظهر غيرها ثم يختفي. ولا يمكنها أن تطور نظامًا من داخلها لأن منطق تشكيلها ومحرك مساراتها يأتي من خارجها. ليس لها ماض ولا مستقبل لأنها معلقة على سياسات الدول والشركات الكبرى المتحكمة في أجندة السياسة والاقتصاد العالميين. ما يميز بعضها عن الآخر هو الموقع الذي تحتله كل منها في لحظة معينة ويمكن أن تفقده بعدها فتخسر ما راكمته سابقًا.

هذا ما يفسر أن أيًّا من الدول غير الغربية التي تجاوزت التخلف ودخلت بالفعل مسارَ تحديث جدي وثابت لم تنجح في ذلك من دون صدام مع الدول الصناعية المركزية وأحيانًا لقاء حروب طويلة ودموية، وأن أكثر حركات التحرر الوطني قد أخفقت، بمقدار ما عجزت عن انتزاع قرارها المستقل، أو الافتقار إلى عناصر السيادة. وهنا تبرز نوعية النخب الاجتماعية ودورها الحاسم في مقاومة هذه السيطرة العالمية أو الخضوع لقانونها.

هذا يعني أن مسألة التقدم والتخلف ليست مكتوبة في نسيج أي عقيدة أو ديانة، وإنما هي ظاهرة تاريخية مرتبطة بشروط سياسية وجيوسياسية وثقافية واعية وخيارات استراتيجية لقوى مسيطرة. فهي ليست حتمية، ولا أبدية، وليس هناك ما يمكن أن يحول دون تجاوزها. ولا توجد بالتالي مجتمعات مدانة بأن تبقى متخلفة بسبب ثقافتها أو دينها، وأن التخلف ظاهرة يمكن عكسها، وهي الآفة الكبرى للعالم الحديث وأكبر نقطة سوداء في تاريخ الحداثة ومنظومتها. وما نشهده من صورها المختلفة والمتشابهة معًا، في القارات التي تعاني منها هو نتاج قرنين أو أكثر من الصراعات والحروب والهجرات والتحولات الجيواستراتيجية والثقافية، وما نجم عنها من توزيع أو إعادة توزيع الموارد وعوامل النمو وشروطه، أي خريطة تقسيم العمل العالمي لما بعد ظهور الرأسمالية الصناعية في مختلف بقاع العالم، وبالنسبة إلى أقوامه وشعوبه.

وكما أنه ليس لهذه الحداثة أي صلة رحم بالتراثين الديني والمدني أو بالعصبيات الأهلية، الطائفية والقبلية، ليس لها أيضًا أي علاقة بالثقافة التحررية الأوروبية الحديثة، ولا بأي ثقافة دينية أو مدنية. وليس ما شهدته الثقافة التقليدية من تحجر وما عانته الثقافة الحديثة الوافدة من تصنيم سوى نتيجة مباشرة لنمط من الحداثة المعاقة من ضمن ما أنتجته الحداثة (الكونية) ذاتها من تشكيلات اجتماعية استثنائية تعكس في بنياتها الخاصة نتائج الصراعات القديمة والمستمرة، التي تشكلت في ضوئها، بين القوى العالمية على الموارد الرئيسية المادية والثقافية: العلم والتقنية والصناعة والدولة ومستويات المعيشة والحريات الأساسية وقيم التضامن والتكافل الاجتماعي والسلام والأمن والرفاه والازدهار الروحي والفكري، ومن ثم فرص التقدم والتأخر أو النمو والركود هنا وهناك.

وكما لا يستقل مصير أي دولة وقدراتها عن التفاعلات الإقليمية والعالمية، لا ينفصل مصير مجتمعاتها أيضًا، أي تطور بنياتها وفرص تقدمها، عن نمط العلاقة التي نشأت بين الشعب والنخب الحاكمة والسائدة، في النموذجين من التشكيلات الاجتماعية: هنا الأمة والنظم الديمقراطية وتمثيل الدولة المصلحة العامة، وهناك الدكتاتورية ووضع الدولة في خدمة النخبة الحاكمة ومن أجل إعادة إنتاجها كطبقة ثابتة لا تتغير ومنفصلة عن شعوبها.

باختصار قلبت الحداثة، بإعادة توزيعها فرص النمو والسيطرة والقرار لمصلحة المركز الأوروبي ثم الغربي، تاريخ العالم ومجتمعاته رأسًا على عقب. وبمقدار ما ركزت القرار والقوة والعقل والعلم والمعرفة والحياة والسعادة في الغرب حولته إلى قلب العالم، وخلقت حوله الأطراف، أي المجتمعات المتأخرة العاجزة والمتخبطة، وأنتجت إلى جانب الحداثة الناجزة، حداثة فجة، على نطاق الأيديولوجيا والدولة والمؤسسة الاقتصادية والاجتماعية. وهذه هي شروط الحداثة التي تتخبط فيها الشعوب التي لم يسعفها الحظ في التقاط الفرص أو في التمتع بموارد كافية، أو بإرث كبير سياسي وثقافي، أو بنخب مستقلة ولديها شعور عميق بالمسؤولية، للتصدي لمعركة التقدم وتعديل توازنات القوة وتوزيع أكثر عدلًا للموارد العالمية.

هذا يعني أن تحقيق الحداثة الناجزة، والانتصار على التخلف وما يرافقه من فقر وبؤس وركاكة مادية وفكرية وثقافية، لا يكمنان في مدى تمثل الفكرة الحديثة أو التعلق بها، أو القضاء على التراث الذي لا تتوافق قيمه أو أفكاره مع الأفكار والقيم العقلية. فقد لا تكون نتيجة دمار القديم من دون أفق أو شروط بناء الجديد سوى الخروج نحو فوضى عارمة وفراغ وظلمة لا تنمو فيها ولا تتحرك سوى الأشباح وأرواح الموتى الهائمة الخارجة من قبورها. فالحداثة، قبل أن تكون هدمًا للقديم، هي ورشة بناء جديد لا يمكن تحقيقه إلا بجهد لا يفتر لانتزاع ما أمكن من فرص التقدم وعوامله في ساحة صراع دولية مفتوحة تشارك فيها جميع الأمم والشعوب، وتسيطر عليها وحوش الدول الكبرى الكاسرة. وفي معركة طويلة ومتعددة الأبعاد، داخليًّا وخارجيًّا، كهذه، لا يجدي الوعظ الأيديولوجي ولا تنفع القطيعة بين النخب الاجتماعية المتطلعة إلى الحداثة والشعوب المهمشة المجردة من أهليتها، كما لا تنفع النظم الأوليغارشية التي لا تهتم إلا بمصالحها الخاصة ولا أمل لها بالبقاء إلا بالرهان على العنف ودعم الدول الأجنبية.

والخلاصة ليست الحداثة نموذجًا جاهزًا يكفي لتحقيقها السير على منوال ما عرفته المجتمعات الأوروبية في القرنين الماضيين، وتقليدها، بل هي معركة تاريخية يخوضها كل مجتمع لتغيير شروط اندراجه القسري في منظومة الحداثة، أي في المنظومات الاقتصادية والتقنية والاستراتيجية والثقافية العالمية. وهي لا تتقدم من طريق الانتشار البسيط والتلقائي للابتكارات التقنية والعلمية، ولا بحسب

ما يملكه كل مجتمع من إرث وموارد خاصة به بل، بشكل أكبر، بحسب ما تنجح النخب المحلية في انتزاعه من الموارد والمواقع والقوى وفرص التقدم والنمو والازدهار العالمية، بما فيها مواردها الخاصة. وهذا ما يفسر أن قليلًا من المجتمعات المتأخرة نجح في أن يقفز من الشبكة أو الشرك المطبق عليه ويفرض على أصحاب السيادة والقوة في المنظومة الدولية وجوده وينتزع "حقه" في أن يبني في بلده مركزًا للتراكم الحضاري المادي والعلمي والثقافي. لم يحصل ذلك إلا نادرًا واستثنائيًّا بشكل سلمي، وكان دائمًا نتيجة معارك حقيقية ومستمرة وحروب، فقدت فيها دولٌ ومجتمعات وجودها، مع الأطراف الدولية المهيمنة التي تفضل أن تبقى موارد المجتمعات الفقيرة والضعيفة متاحة لها مجانًا وتحت تصرفها وفي خدمة تقدمها.

وبمقدار ما تجادل هذه المقاربة في أن مشكلة الحداثة كامنة فيها، لا خارجها، تعيد التركيز على مسؤولية النخب الاجتماعية، وتحث الباحثين على توجيه النظر نحو الديناميكيات العميقة التي تحركها وتحليل المسارات الخاصة التي رافقت اندراج المجتمعات فيها والمصاعب أو المخانق التي واجهتها. وهي تلقي أضواء جديدة أيضًا على ظهور الحركات المضادة لها مثل الحركات الإسلامية، وما يشابهها من الفورات القومية اليمينية في الكثير من البلدان. فلا يعبر صعود الأصولية الإسلامية في العقود الماضية عن عودة الماضي وبعث أوهامه كما درج على ترداده معظم الباحثين، بل يمثل بالعكس قطيعة مع التقليد الإسلامي الكلاسيكي. وليست الحركات الأصولية أو السلفية الحديثة، بالرغم من مظهرها الديني أو القناع الخلاصي الذي تستخدمه، استعادة لتاريخ مضى ولكنها تجسيد لحركات احتجاج وتمرد اجتماعية، تحول فيها الدين عن هدفه وأصبح يستخدم كرأسمال سياسي في ميدان الصراع الدنيوي الأكثر فجاجة. وهي تعبر في أحد وجوهها الأبرز عن انتصار السياسة كممارسة اجتماعية مفتوحة لمشاركة جميع الأفراد (المواطنين) وكحق عام لا تستقيم السلطة ولا تحظى بالشرعية إلا بمقدار ما تعكس مشاركتهم، لا ملكية حصرية لفرد أو لأسرة حاكمة.

وهذا ما يلقي أضواء جديدة أيضًا على مسألة تكوين الأمم في الدول المتخلفة التي تكاد تعيش في أزمة اجتماعية وفوضى دائمة تكاد تجرد الشعوب عمليًّا من حقوقها السياسية وتقضي على السياسة كممارسة سلمية تفاوضية وقانونية أو تفسدها. ولا يمكن الدولة المفرغة من السياسة إلا أن تتحول إلى آلة تستخدمها

النخب الحاكمة لتأكيد نفوذها وسطوتها وانفصالها عن شعوبها، وتفقد القابلية لبناء جماعة سياسية متضامنة وإرادة جمعية مستقلة وفاعلة. فهي دولة عقيم، لا تترك للشعوب خيارًا سوى التخبط في حمى البحث عن هويات أهلية "صورية" لم يعد لها، في واقع الأمر، أي أثر في تأمين الحماية للأفراد ولا في توفير شروط معيشتهم ولا في ضمان مشاركتهم في أي قرار يتعلق بمصيرهم. وهذا ما يسهل على النخب الاجتماعية استملاك الدولة كما لو كانت غنيمة والمحاصرة فيها واستخدامها قلعة تحتمي بها وتنظم منها غاراتها على جمهور يفتقر إلى أي لحمة أو رابطة حقيقية أو إرادة جمعية.

ها هنا تكمن أهمية نقد الحداثة التاريخية وإعادة تحويلها من أسطورة إلى واقع حي، هو واقع العالم كما هو اليوم، ببنيته الاقتصادية والجيوسياسية وحروبه ونزاعاته وانقساماته وتناقضاته وابتكاراته وإبداعاته وما ينجم عن كل ذلك من خراب مصالح البعض وازدهار مصالح البعض الآخر ومكاسبه ومنجزاته. وهنا يكمن تاريخ التقدم في كل الميادين مثلما يكمن تاريخ التخلف والفقر والبؤس والحروب والمجاعات والهجرات. وفي هذا التاريخ تولد الأيديولوجيات الجديدة التي تدافع عن العدالة والمساواة والحق والكرامة وتلك التي تشجع على العنصرية والتعصب الديني والمذهبي والقومي. وهو التاريخ ذاته الذي يبعث الحيوية والديناميكية وروح الإبداع والمبادرة والسيادة في بعض المجتمعات ويدين أكثرها بالكساح البنيوي والشلل الفكري والعطالة السياسية أيضًا.

بإنزالنا الحداثة من مستوى الأسطورة إلى مستوى نكتشف ونكشف عن التاريخ الخفي والحقيقي لتشكل العالم الحديث كما هو، أي خليطًا من الأوهام والتصورات المثالية وخرافات الدولة والأمة والحرية والعدالة والمساواة الكونية من جهة وآليات السيطرة ووسائل القهر والعسف والعنصرية والإقصاء والسلب والنهب والحرب واستراتيجياتها. وفي ما وراء ذلك، الكشف عن الدور الذي أدّته هذه الأسطورة في التغطية على مسؤوليات الغرب، كقوة جيواستراتيجية مركزية، ومسؤوليات النخب الاجتماعية والثقافية السائدة والحاكمة في المجتمعات المتخلفة، والتي كان لها الدور الأكبر في تهميش الشعوب وإرساء أسس نظام الوصاية الرباعي الطرف: وصاية الغرب على النظام الدولي وأطرافه المختلفة ودوله، ووصاية النخب الحاكمة على

شعوبها وتبرير النظم الاستثنائية، وصاية المثقفين على الجمهور وإقصائه عن الكلام بذريعة جهله وتدينه أو تعصبه، ومن ثم من حرياته الأساسية في الرأي والاعتقاد، والوصاية الروحية لرجال الدين على ضمائر المؤمنين واستتباعهم بتخويفهم من الخطأ واتهامهم بالعجز عن معرفة الطريق الصحيح للإيمان وعن اتباع طريق الفضيلة والإحسان.

يسعى القسم الأول من هذا البحث إلى التذكير بمحاولات بعض أطراف النخبة الاجتماعية من رجال الدولة أو رجال الدين أو المثقفين المتنورين لكسر جمود النظم القديمة والسعي إلى إصلاحها، والتي بدأت منذ بدايات القرن التاسع عشر تحت ضغط تفاقم أزمة السلطنة العثمانية ومخاطر السيطرة الأوروبية ثم إخفاق الإصلاحات العثمانية التي جاءت تجسيدًا لمطالب الدول الأوروبية وتطلعاتها الطامعة في اختراق أسواق السلطنة ودمجها في السوق الرأسمالية الصاعدة. وهي المحاولات التي تظهر بوضوح أن الجمهور الشعبي، بالرغم مما كان يطبع شروط حياته من سيطرة العقائد الدينية التي اتهمها المصلحون الإسلاميون الأوائل بالفساد وتجسيد الانحطاط العقلي والديني، وربما بسبب ذلك أيضًا، لم يظهر أي معارضة أو اعتراض على السياسات الإصلاحية. وبالمثل، لم يمنع التقليد السياسي السلطاني والحكم المطلق رجالًا مثل محمد علي باشا من التجرؤ على اقتحام تجربة التحديث التقني والإداري وإرساء أسس دولة حديثة كان معظم خبرائها ومستشاريها في الجيش الجديد والإدارة من الأوروبيين. إن هذه السياسات ذاتها هي التي جعلت النخبة من رجال الدين توصي السلطان العثماني في اسطنبول بتعيين الباشا الجديد واليًا على مصر.

ويحاول القسم الثاني أن يصف الوقائع التي أنتجت المشرق الكسيح، والتي سعت من خلالها الدول الأوروبية، بريطانيا وفرنسا وروسيا بشكل رئيسي، إلى تفكيك السلطنة العثمانية وتقاسم مناطق النفوذ فيها والوصاية على شعوبها، ومن ثم إعادة تشكيلها في الصورة التي أصبحت عليها بعد سقوط السلطنة، ونشوء الدول والدويلات الجديدة. وتحليل السياسات التي اتبعتها العواصم الأوروبية لوضع هذه الأقطار، جميعها، تحت سيطرتها وتوجيه سياساتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بما يخدم أغراضها، والقضاء بشكل منهجي على جميع محاولات شعوبها

لبناء اقتصاد حديث أو دولة وطنية حديثة تقترب من مفهوم الأمة السياسية – لا الدينية ولا الإثنية – وتعبر عن إرادتها الحرة وتطلعاتها، والعمل على استتباع نخبها وقادتها السياسيين وضمان ولائهم، وفصلهم ما أمكن عن شعوبهم ومجتمعاتهم. والتذكير برفض الدول الأوروبية التسليم بسيادة الدول بعد استقلالها واستمرارها في الضغط عليها وعند الحاجة إلى التدخل العسكري المباشر وتشكيل التحالفات الدولية لخوض الحرب الشاملة ضد من يطمح إلى تجاوز الخطوط الحمر التي رسمت لها كي لا تستعيد سيادتها أو تنجح في تحقيق أي مشروع للتقدم الصناعي والتقني والعلمي يضاعف من فرص تحرر إرادة شعوبها واستقلالها.

وليس الهدف من عرض الوقائع التاريخية التذكير بها، بل الكشف عن تاريخ تكوّن المشاكل التي عشنا في هذا العقد الماضي نتائجها سواء على مستوى الدولة أو الطائفية أو الإثنية، والتعرف على جذورها في السياسات الاستعمارية وما بعد الاستعمارية وأسباب بقائها بعد أن صارت تستخدم لتسويد فكرة الاستثناء والنقص البنيوي للمجتمعات العربية ولأفرادها بصرف النظر عن اعتقاداتهم وثقافتهم.

وفي القسم الثالث، نرى محاولة لتحليل علاقات السيطرة والنفوذ، ولطبيعة الأيديولوجيا العنصرية وأشكالها المختلفة التي تشكل بطانتها العميقة وتعمل على إعادة إنتاجها، ودور هذه العنصرية المستبطنة في إخصاء النخب المحلية وفصلها عن شعوبها ومجتمعاتها. ومن وراء ذلك، إعادة إنتاج التخلف والتقدم على ضفتي عالم متداخل ومتفاعل (معولم) وفي تاريخ واحد وعصر واحد وحداثة متباينة. وإظهار كيف يقوم التقدم بصنع التخلف في الحركة ذاتها التي يصنع فيها ذاته.

أما القسم الرابع، فهو محاولة لنقد الأيديولوجيا التي سيطرت على النخبة الاجتماعية وعملت على فصلها عن شعوبها، ودفعت بالكثير منها إلى التواطؤ مع الأنظمة الاستبدادية القائمة في نصف القرن الماضي. وفي هذا السياق، يسعى هذا البحث إلى تحليل كيف عملت الحداثة المعطوبة، التي تبعدنا من العالم الراهن بمقدار ما تقربنا منه، على تخريب وعينا للواقع، واقعنا، حتى أصبحنا لا نراه إلا بعيون الآخرين، ولا نرى فيه إلا السلبي والناشز ولا نبحث إلا عما يبرر لنا رفضه لا عما يساعدنا على تغييره. كما يشير إلى الانزياحات التي طرأت على المفاهيم المنقولة من سياق إلى آخر، والتي شوشت الوعي بدل أن تزيده وضوحًا، ولا تزال

تعيق النقاش والتفاهم بين النخب الاجتماعية وتحول دون إنتاج رؤية مشتركة وواضحة لمشكلات التحول التاريخي المنشود، مثلما تدفع بنا من دون وعي إلى إعطاء الصدقية لطروحات الإسلاموفوبيا العنصرية إن لم يكن إلى المساهمة النشطة فيها.

وفي ما وراء ذلك، يمثل هذا البحث مراجعة ذاتية ونقدًا لدورنا، نحن المثقفين، في مجتمعات لا تكف الحداثة الرثة عن تفكيك عراها وتفجير تناقضاتها الداخلية وزجها في أزمات ومخانق يصعب الخروج منها، ومن ثم تذكيرًا بالمسؤوليات الخاصة والكبيرة التي تقع على عاتقنا في العمل إلى جانب الشعوب على تحقيق القيم الأساسية الملهمة في التحرر والانعتاق والمساواة والتضامن الإنساني والسلام العالمي.

الفصل الأول

وعي التاريخ
هل قاوم العرب والمسلمون الحداثة؟

ولادة المثقف الحديث

كتب أحد مصلحي القرن التاسع عشر التونسيين، واصفًا التحدي التاريخي الذي ينتظر العرب والمسلمين "إن القوم سبقونا إلى الحضارة بأحقاب من السنين حتى تخلقوا بها وصارت من طباعهم. وبيننا وبينهم بون بائن. ولله فينا علم غيب نحن صائرون إليه"[1]. ومنذ ذلك الوقت، لم يكف هذا البون عن البيان كما استشرف ابن أبي الضياف، قبل قرنين، على الرغم مما عرفته المجتمعات العربية من تحولات جعلتها في قلب العالم الحديث وجزءًا منه إنما بعيدة جدًّا في نمط حياتها وأخلاقها ونظمها السياسية والاقتصادية والاجتماعية منه. وما يحتاج إلى فهم ومراجعة هو ذاك العلم الذي لم يعد من علم الغيب، ولكن من وقائع الدهر والمجتمع التي تحتاج إلى سبر.

كان العرب العثمانيون قد اختبروا هذا السبق من خلال الحملة النابليونية على مصر والشام (1799) ثم احتلال الجزائر (1830) وفرض الحماية على تونس (1881) ومصر (1882)، ثم السودان (1884) بينما كانت عدن وشواطئ شبه الجزيرة العربية قد خضعت للاحتلال البريطاني منذ (1838-1839).

---

(1) أحمد بن أبي الضياف، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، تحقيق لجنة من وزارة الشؤون الثقافية، ج 4 (تونس: الدار العربية للكتاب، 1999)، ص 99.

لكن هزائم السلطنة المتكررة، منذ بداية ذلك القرن، إضافة إلى كتابات بعض المثقفين والإداريين المتنورين، والضغوط الأوروبية الرامية إلى فتح أبواب الإمبراطورية وأسواقها على التجارة الغربية لمناسبة مساعدتها على حل أزمتها المالية، قد حركت المياه الراكدة. جاءت المبادرة الأولى الأهم من السلطان العثماني سليم الثالث (حكم بين عامي 1789 و1807) الذي أراد تشكيل جيش حديث، "النظام الجديد"، بديلًا لقوات الإنكشارية. ولم يغير اغتياله، بسبب ذلك، اتجاه الأحداث، إذ لم يتأخر الوقت حتى حقق السلطان محمود الثاني هدفه وقضى بمذبحة كبرى على الجيش القديم (1826).

واستمر هذا الضغط في اتجاه الإصلاح والصراع من حوله، خلال القرن التاسع عشر بأكمله. فشهد عام (1839) إعلان "التنظيمات" لتحديث قوانين الحكم والإدارة، وتوج بإعلان "المشروطية" أي الدستور (1876)، مستلهمًا الأفكار الليبرالية التي كانت سائدة في أوروبا، والتي أقرت المساواة بين المواطنين العثمانيين بصرف النظر عن الديانة والقومية.

لكن ردة الفعل الأقوى على خطر تزايد الهوة بين الغرب والمسلمين العثمانيين جاء من مصر على يد الباشا محمد علي، الذي أرسل من اسطنبول لتنظيم المقاومة ضد الحملة النابليونية. وقد سبق سيده محمود الثاني بعقدين عندما دشن عهده بمذبحة القلعة (1811) التي قضى فيها على قادة المماليك وأجبر من بقي منهم على العمل لحسابه. وأنشأ جيشًا حديثًا على الطريقة الأوروبية، بالاعتماد على الضباط والخبراء والإداريين الأوروبيين.

لم يواجه مشروع محمد علي أي معارضة تذكر من الوجهاء ولا من جمهور المصريين، بل إن علماء الدين وعلى رأسهم عمر مكرم هم الذين توجهوا إلى السلطان العثماني يناشدونه تنصيبه حاكمًا على مصر. واستمر هذا الدعم للوالي الجديد بعد ارتداده على علماء الأزهر ونفي نقيبهم عمر مكرم تحديدًا.

وبالمثل، لم يطرح محمد علي ولا السلطان سليم الثالث ومن بعده محمود الثاني على أنفسهم، سؤالًا عمّا إذا كان تحديث الجيش ثم الإدارة المدنية والدولة يتناقض مع الدين، وإنما اعتبر الجميع، حاكمين ومحكومين، أن ما ينقذ الدولة من الضعف ويوقف الهزائم العسكرية والتدهور المالي والاقتصادي هو أيضًا في مصلحة الدين جماعة وعقيدة.

وحتى الجبرتي، الذي لم يتردد في انتقاد الاحتلال الفرنسي واستهجان منظر الجنود الفرنسيين وهم يطأون أرض مصر (1799)، عبر عن إعجابه بالكثير من تنظيماتهم وعلومهم ونظمهم التي وضعوها لها، وعلى رأسها الديوان العمومي الذي ضم مجموعة كبيرة من العلماء والمستشارين المصريين ومن أبرز علمائه الشيخ حسن العطار. ولم يخف تقديره لسلوكهم ومثابرتهم على العمل، واهتمامهم بالأعمال الإنشائية الكبيرة، وتجنبهم اللجوء إلى عمل السخرة كما كان يفعل المماليك ولإعطائهم العمال أجورهم، وصرفهم بعد الظهيرة، واستعانتهم بالآلات التي ساعدت في تنفيذ الأشغال العامة بسرعة قياسية غير معهودة[2].

هكذا فرض التحديث نفسه على جميع النخب الحاكمة كخيار إجباري للحفاظ على البقاء، قبل أن يخضع لأي تأمل فكري أو مساءلة شرعية أو أخلاقية. وهذا ما شهدته الإمبراطوريات الكلاسيكية جميعها: الروسية في عهد بطرس الأكبر، والعثمانية في عهد السلطان عبد المجيد، واليابانية في عهد أسرة الميجي، والصينية، التي ستشهد بعد تعطيلها بحرب الأفيون، أكبر ثورة مسلحة تحديثية في عهد ماو تسي تونغ.

لم يتردد هؤلاء في وضع اعتقاداتهم ومعارفهم أمام الامتحان، وإعادة النظر في الأسس التي تقوم عليها مؤسساتهم، وأحيانًا في تغيير منهج تفكيرهم والبحث في حلول إبداعية للحفاظ على البقاء وتجنب الغزوات الخارجية. وهو أول غايات الممالك واستمرار الدول.

وبالمثل، لم يطرح علماء ذلك القرن تحديث المؤسسات من زاوية الهوية الدينية أو الثقافية، ولم يروا فيها خروجًا عن الإسلام أو تقربًا من المسيحية، بل نظروا إليه بوصفه مسألة استراتيجية وجيوسياسية تتعلق بمصير الدول وتوازنات القوى. وعزوا ضعف ممالكهم إلى جهل الحكام السابقين وإهمالهم وعدم مراعاتهم لمصالح الأمة. وعرفوا مشاريعهم على أنها تعنى بتجديد المؤسسات التي هرمت أو لم تعد صالحة للرد على التحديات الجديدة. ووسعوا دائرة إصلاحاتهم لتشمل الإدارة

(2) وكان الجبرتي قد وصف لحظة دخول الفرنسيين بأنها "أول سني الملاحم العظيمة والحوادث الجسيمة والوقائع النازلة... واختلال الزمن... وانقلاب الموضوع وتتابع الأحوال واختلاف الأحوال"، عبد الرحمن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار: أحداث** (1213-1798) (القاهرة: مكتبة نور، 2008).

والتعليم والصناعة والتجارة والقضاء والأحكام الفقهية والقوانين بما في ذلك قانون الأسرة والأحوال الشخصية. لذلك، وجدوا أنفسهم ينهلون من النبع ذاته الذي نهل منه من سبقهم من المحدثين في الأصقاع والجماعات كلها.

هكذا قامت عملية التحديث في عموم البلاد التي شعرت بالتأخر عن اللحاق بركب الحضارة الصناعية والتقنية على فئة من رجال الحكم والنخب السائدة نفسها، ولم تمنع العقائد الدينية من الأخذ بالمناهج الأوروبية. ولم تتردد الحكومات الإصلاحية في إرسال بعثاتها العلمية إلى ما تقدمها من البلدان ولا في الاستعانة بخبراء منها. ونادرًا ما أولوا اعتبارًا كبيرًا لموقف رجال الدين، الذين يعملون تحت سلطتهم، واعتبروا أن ما يفعلونه من إصلاحات يدخل في خانة الولاية السياسية، مثله مثل قرار الحرب[3].

لكن، لم تلبث هذه المشاريع التحديثية أن وجدت من هؤلاء وغيرهم من العلماء والإداريين والمثقفين الجدد من يتبناها ويدافع عنها. وساهم تطبيقها سواء ما تعلق بنشر التعليم وبناء المدارس وإصلاح البنية التحتية وإصلاح أحوال الفلاحين وتجديد قوانين الملكية ونشر الأفكار السياسية الجديدة في تشكيل نخبة تحديثية وحديثة معًا، في حرمان رجال الدين من أن يحتكروا النقاش في المسائل العمومية[4].

(3) هذه ليست بالطبع رؤية الحركات الإسلامية السياسية الحديثة. فقد كانت إدارة شؤون الدولة في التقليد الإسلامي، كما تظهره معظم الممالك الإسلامية التي شهدها التاريخ، من اختصاص السلطان، وتجسيدًا لحقه في السيادة على جميع السلطات الأخرى في دولته، بما فيها السلطة الدينية؛ حيث كانت السياسة مسألة عقلية لا دينية. وليس على رجال الدين في هذا الميدان كما في غيره سوى واجب النصح للحاكم. وهو حر في أن يأخذ به أو لا. ومراعاة للمظاهر، درج الأمر خلال الحكم الإسلامي على أن يجمل السلطان قوانينه وتشريعاته بفتاوى دينية مناسبة. ولا يعني كون رجال الدين ليسوا أصحاب ولاية سياسية، أنهم كانوا تبعًا للسلطان، وأن بعضهم لم يعترض على قراراته ويحتج عليها. فقد كانت لهم سلطتهم الموازية التي تتمثل في احتكارهم مهمات التشريع الديني والقضاء التي يحرص الحاكم أيضًا على احترامها وعدم التدخل فيها. ولعل ابتداع العثمانيين وظيفة شيخ الإسلام جاء لامتصاص التوتر بين السلطتين وتجاوزه لمصلحة السلطة السياسية. حول علاقة السلطة الدينية بالسلطة السياسية في المجتمعات الإسلامية في العصر الكلاسيكي. ينظر: برهان غليون، **نقد السياسة: الدين والدولة**، ط 4 (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007).

(4) من أبرز رواد تلك الحقبة ابن أبي الضياف وخير الدين التونسي ورفاعة رافع الطهطاوي وآخرون ممن احتلوا مواقع سياسية أو كانوا مستشارين لأصحاب القرار، ودافعوا عن الإصلاحات الضرورية. ودافع ابن أبي الضياف في كتاب **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان** عن "التنظيمات" العثمانية (1839) في تونس في ولاية أحمد باشا باي.

وأفضل من عبر عن رؤية هؤلاء لمعنى التحديث وحتميته ما كتبه خير الدين التونسي: "سمعت من بعض أعيان أوربا ما معناه: إن التمدن الأورباوي تدفق سيله في الأرض، فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوربا من ذلك التيار، إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكنهم النجاة من الغرق. وهذا التمثيل المحزن لمحب الوطن مما يصدقه العيان والتجربة"[5].

وبفضل إصلاح المناهج والبرامج التعليمية، حصلت قطيعة شبه كاملة على مستوى المتعلمين مع الثقافة التقليدية ومناهجها، واخترقت جدران الجامعات الدينية التاريخية مثل الزيتونة والأزهر والقرويين وغيرها المعارف الحديثة، العلمية والفلسفية. بل إن أحدًا لم يعد ينكر، بين الفقهاء والمثقفين، أن مثال التقدم الاجتماعي والفكري، لا الصناعي والتقني فحسب، موجود في الغرب، وأن مخرجنا من التأخر في جميع الميادين يكمن في جعله قدوتنا، بخيره وشره[6].

وقد خفف هذا الاقتناع بالتفوق العلمي والتقني للغرب على العلماء والفقهاء من هول الاستعمار، وجعلهم ينظرون إلى النصف المليء من الكأس، بل دفع بعضهم، من المسلمين وغير المسلمين، إلى التواطؤ الموضوعي، إن لم يكن الذاتي مع سلطاته، والتعاون معها أحيانًا، لا لمصالح ذاتية، بل للخروج من الانحطاط وإخراج الأمة من مخاطر التأخر وغوائل الفقر والجهل والفساد. وما من شك في أن هذه الثقة التي وضعتها نخب الشرق في الغرب هي التي مهدت لمفاوضات الشريف حسين-مكماهون (1916) مع البريطانيين، وقبول نتائجها حتى بعد أن كشفت الحكومة الروسية البلشفية عن خطة التقسيم كما أقرها اتفاق سايكس-بيكو الشهير[7].

---

(5) خير الدين التونسي (1820-1890) مؤرخ ومفكر وسياسي، عين وزيرًا للحربية في عهد أحمد باشا، باي تونس. وتولى منصب الصدر الأعظم في اسطنبول (1877-1878) في إطار تطبيق الإصلاحات الليبرالية العثمانية. أهم مؤلفاته: خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق ودراسة معن زيادة، ط 2 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1985)، ص 206. ولتفاصيل أكثر عن حياة خير الدين وأفكاره وتأثره بالفكر الليبرالي الأوروبي، يُنظر: عبد الحق الزموري، **خير الدّين التونسي بين الحقيقة وظلّها** (تونس: دار ارتحال للنشر والتوزيع، 2021).

(6) وذهب طه حسين أحد أكبر المفكرين والأدباء العرب إلى القول أن مصر ليست جزءًا من الشرق، بل من الغرب وأنها "ثقافيًّا وحضاريًّا، دولة غربية بكل ما تعنيه هذه الكلمة من دلالة". يُنظر: طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر** (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 1938؛ 2014).

(7) اتفاقية سايكس-بيكو في 1916 هي معاهدة سرية بين فرنسا والمملكة المتحدة بمصادقة من =

ما غير موقف هذه النخب وأثار غضبها هو خيانة سلطات الوصاية وعودَها، وتطبيقها سياسات عدائية أثارت الانتفاضات الشعبية في الكثير من المناطق. لكن الأمور لم تلبث أن عادت إلى مجاريها بعد التفاهم على التسوية السياسية وجلاء القوات العسكرية الأجنبية. ولم تر النخب بديلًا بعد الاستقلال من المراهنة من جديد على دول الانتداب أو الاحتلال الأوروبية التي سعت إلى إخراجها سابقًا للحصول على المشورة والخبرة والقروض والمساعدات.

وفي سياق هذا الاحتفاء بالتقدم - الأوروبي - ولد المثقف الحديث المتميز عن عالم الدين والفقيه والحامل لإرث الحداثة. والتقى في نهاية القرن التاسع عشر في القاهرة، عاصمة الحداثة العربية من دون منازع في تلك الحقبة، نخبة من رجال الأدب والفن والفكر من عموم العالم العربي. وازدهرت الصحافة ودور النشر والجامعات وظهرت الأنواع الفكرية والأدبية الجديدة من المقالة الفكرية والرواية التاريخية والقصة والمسرح وغيرها من الفنون التشكيلية والغنائية الحديثة. وانتشرت الثقافة الحديثة المتأثرة بالفكر الأوروبي التنويري ونما، بموازاة ذلك، الشعور بالهوية العربية وإحياء الإرث التاريخي العربي[8].

وتأسيسًا على هذه الخطوات التحديثية في ميادين الإدارة والسياسة والثقافة، سوف تشهد العقود التالية ولادة الأيديولوجيات والحركات والأحزاب والجمعيات السياسية والثقافية. وتنتشر مفاهيم الوطنية والقومية والليبرالية والدستور والاشتراكية. ويعود الاعتبار للفلسفة والعلوم العقلية والاهتمام بترجمة الكتب وتأليفها، ليدخل الفكر العربي الحديث منذ ذلك الوقت في الدورة الفكرية ذاتها التي عملت على تقويض الأيديولوجيات القديمة في أوروبا. وقد شارك في هذا النشاط الإحيائي رجال من شتى الملل والنحل، من دون تمييز[9].

= الإمبراطورية الروسية وإيطاليا على اقتسام منطقة الهلال الخصيب بين فرنسا وبريطانيا، ولتحديد مناطق النفوذ في غرب آسيا وتقسيم أراضي الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى.

(8) في هذا المناخ المتفائل بالحداثة والمراهن على الغرب الممثل لها، عقد في قاعة الجمعية الجغرافية في باريس المؤتمر العربي الأول الذي دعت إليه الجمعيات العربية السياسية وحضره جمع من المفكرين والسياسيين والقوميين العرب في الفترة من 18 إلى 23 حزيران/ يونيو 1913.

(9) وفي هذا السياق، تندرج مساهمات الرواد من أمثال بطرس البستاني الذي نشر أول موسوعة عربية حديثة وكان له شرف إصدار أول صحيفة عربية موجهة إلى الرأي العام باسم **نفير سورية**، والأب لويس معلوف الذي ألف معجمه المختصر **المنجد** لتسهيل العمل على الباحثين والدارسين. وجرجي زيدان، الذي ساهم في نشر فن الرواية التاريخية، إضافة إلى إصدار مجلة **الهلال** (1892)، وكتاب **تاريخ العرب قبل الإسلام** لإعادة إحياء =

لقد كان لهذه الصحوة الفكرية والأدبية الدور الأول في تجديد المفاهيم والإشكاليات النظرية للرد على تحديات الواقع التاريخي والتوافق مع الفكر الحديث الصاعد، من خلال إعادة تأويل النصوص الدينية من جهة وإدخال كل ما هو جديد من فنون الأدب والفن والبحث اللغوي والمفاهيم السياسية والاجتماعية والنقد الفكري والعلوم الحديثة، عبر ترجمة الكتب والآداب الأوروبية، من جهة ثانية.

إذًا، لم تختلف استجابة النخب العربية في تلك الحقبة عن مثيلاتها في المجتمعات الأخرى التي وجدت نفسها في الوضعية ذاتها. وجاءت المطالبة بالدولة المستقلة، وبما سمي في ما بعد حق تقرير المصير، في سياق ما ينبغي تسميته الاندراج الطبيعي والبسيط للشعوب المتأخرة في الحداثة وتمكينها من مواكبة المسيرة التاريخية. لذا، وجدت الإصلاحات الحديثة والأفكار التي روجت لها النخبة المثقفة الجديدة من بين العلماء والفقهاء ورجال الدولة، من يدافع عن قضيتها أكثر من الذين وقفوا ضدها. واعتمد تقدمها على نشوء نخب إصلاحية، ليبرالية كانت أم أوتوقراطية من داخل النخب السائدة نفسها. لكن نتائج هذه الاستجابات العفوية والطبيعية لم تكن واحدة ولا متماثلة. وكان للبيئتين السياسية والجيوسياسية دور حاسم في تقرير مصيرها.

بروز المصلح الديني

لا شك في أن التحديث عمل على تهميش دور العلماء ورجال الدين بمقدار ما أنتج نخبة جديدة من المثقفين والكتبة والإداريين ومؤسسات جديدة في التعليم والتشريع والقضاء والرعاية الاجتماعية وغيرها كانت خاضعة من قبل لسلطتهم. لذلك، كان من الطبيعي ألا تتحمس الكتلة الرئيسية من هؤلاء للتغيير، لكنها لم تكن

= الذاكرة العربية، وسليم تقلا الذي أسس صحيفة **الأهرام** المصرية (1875) ويعقوب صروف وفارس نمر صاحبي مجلة **المقتطف** العلمية (1876). وإلى هذه الحقبة المبكرة، ترجع ترجمة شبلي شميل لكتاب داروين **أصل الأنواع** ودفاعه المستميت عن العلم وجداله مع المفكرين ورجال الدين لتأكيد تفوقه على جميع الأفكار والعقائد والمذاهب بما فيها الفلسفية، وتبنيه نظرية التطورية الاجتماعية. وفي هذا المنحى، جاءت دروس رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك وأحمد فارس الشدياق وفرنسيس مراش وعبد الرحمن الكواكبي صاحب النقد الأبرز للاستبداد السياسي وآخرين كثر أيضًا. ولا يزال الطلبة في المدارس العربية يتداولون قصيدة الشاعر إبراهيم اليازجي (1847-1871) التي يعتبرها المؤرخون إحدى التظاهرات الأولى للشعور القومي العربي والتي يبدأها بدعوة العرب إلى الخروج من السبات الطويل: تنبهوا واستفيقوا أيها العرب، فقد طغى الخطب حتى غاصت الركب. حول انتشار الفكر الليبرالي في المجال العربي، ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة كريم عزقول ومراجعة أديب القنطار (بيروت: مكتبة أنطوان، 2013).

قادرة على منعه. هكذا كان الفوز في المواجهة السريعة وغير المتكافئة من نصيب أولئك العلماء القلائل الذين اختاروا السير في الاتجاه الصحيح للتاريخ، والتقدم إلى الأمام، فأرسوا سنة جديدة في النظر الديني كان من أبرز روادها جمال الدين الأفغاني، الفيلسوف وعالم الدين والمثقف والسياسي، الذي هز، منذ أواخر القرن التاسع عشر، عالم الفكر وزعزع يقينياته في عموم المشرق. وبالرغم من صفة السلفية الحديثة التي أطلقها على مدرسته الفكرية إلا أن أفكاره الإصلاحية كانت تهدف إلى تطهير العقائد الإسلامية مما أصابها من اختلاطات مع مرور الزمن، واستعادة جوهر العقيدة الدينية العقلاني والإنساني، كما عرفها وحددها رجال "السلف الصالح" الذين عاشوا فترة النبوة والرسالة وعرفوهما قبل أن تدخل عليهما البدع والروايات التحريفية.

ولم تكن رسالة الإصلاح في الواقع سوى مصالحة هذه العقائد مع العلم والمدنية والتأسيس لما يمكن تسميته التأويل الليبرالي للإسلام بما يتفق مع مبادئ الحرية والشورى ورفض الاستبداد والتطرف، وإدخال مفهوم التقدم وما يرتبط به من ضرورة الاستثمار في العمل وتعزيز الشعور بالمسؤولية وقوة العزيمة والإرادة لتغيير الواقع القائم ولفظ التوكلية والتسليم للقدر والتعلق بالمعجزات والخوارق والتمسح بالأولياء والمشعوذين، وجميع القيم السلبية التي حكمت على مجتمعات المسلمين في نظر هؤلاء بالجهل والانحطاط.

من هنا جاء اهتمام محمد عبده بإبراز توافق الإسلام مع العلم ومبادئ العقل وتقريبه بين مفهوم السنن الكونية التي يرد ذكرها في القرآن والقوانين الطبيعية التي يشكل البحث فيها أساس المنطق العلمي، فجعل العقل مقدمًا في تفسير النصوص الدينية. فحيثما وجد تناقض ظاهري بين العقل والوحي في النص ينبغِ تأويل الأخير بما يتوافق مع العقل، وإرجاء البحث في ما لا يتفق معه. فلا يمكنَ الوحي وهو كلام الله أن يكون، في نظر عبده، مناقضًا للعقل. وهي مقاربة لا تزال تسيطر على الفكر الإصلاحي الديني في الإسلام الحديث إلى اليوم وتقدم لجميع المدارس الفكرية الزمنية والفلسفية الوسيلة لتأكيد طروحاتها أو دعمها بالشرعية الدينية[10].

---

(10) تمييز الوحي من العقل هو تمييز المعرفة المستمدة من مصدر إلهي من تعاليم دينية مصدرها الرسالة التي جاء بها النبي والمعرفة العقلية أو المكتسبة من الإنسان بالبحث في الطبيعة والكون والمجتمع والتاريخ عن الأسباب والعلل والقوانين التي يمكن أن نقول عنها مادية بمعنى ملموسة أو يمكن إدراكها بالمحاكمة العقلية أو التحقق منها بالتجربة أو حتى بتوافق الأراء وتقاطع الدلائل والبراهين النظرية.

وعزا الإصلاحيون انحطاط الفكر الديني في الإسلام إلى وقف باب الاجتهاد فدعوا إلى فتحه من جديد، ما دفع الكثيرين من أتباعهم إلى إعادة النظر إيجابيًّا في الفكر المعتزلي وأعمال الفلاسفة والمؤرخين المسلمين الكبار مثل ابن خلدون والجاحظ والغزالي وابن رشد وغيرهم. وعثروا في تراثهم على ما يشجع على التفاعل الإيجابي مع متطلبات الحداثة والاندراج في العصر.

والواقع أن عمل الإصلاحيين هذا، قد نزع وصاية الفقهاء المعتمدين على النصوص المقدسة وأولها القرآن، وفتح باب التأويلات المتعددة التي بدأها رشيد رضا بـ "تأويل المنار"، وتبعه كثير من المفكرين الإسلاميين، أصحاب الاختصاص أو المجتهدين العاديين. ولم يلبث أن دخل الميدان مفكرون "علمانيون"، حاول كل منهم أن يفسر النصوص بما يتفق مع عقيدته الفلسفية والسياسية، الاشتراكية أو الليبرالية.

لم يخف الإصلاحيون المسلمون أن غايتهم من هذا الإصلاح إخراج الشعوب الإسلامية من حالة التأخر الحضاري ودرء مخاطر الاحتلال الأجنبي، لا البحث في حقيقة الرسالة الدينية. ولأن حافزهم الرئيسي كان سياسيًّا واجتماعيًّا، رأوا أن ما يمكن تحقيقه بإصلاح الوعي الديني من نتائج، في سنوات قليلة، قد يحتاج إنجازه من طريق نشر العقائد العقلية أو الفلسفية، إلى عقود وربما إلى قرون.

وهذا الهم المشترك، أعني ربط المجتمعات الإسلامية بعجلة التقدم العلمي والتقني، هو الذي جمع فصائل النخب الإسلامية الإصلاحية والعلمانية في ذلك الوقت حول عقيدة واحدة هي الإيمان بالتقدم التاريخي ضد الجمود والانحطاط، والانتماء إلى عالم إنساني واحد ضد التقوقع على الذات، والمشاركة في مغامرة الحضارة ضد الانكفاء على الماضي، والدفاع عن قيم الحرية ضد الاستبداد، والعقل ضد الجهل، والتجديد ضد التقليد، والوطنية ضد الطائفية.

والواقع، لم يكن تأثر رواد الإصلاح الإسلامي الأوائل بفلسفة عصر التنوير التي سادت في أوروبا منذ القرن الثامن عشر، أقل من تأثر جميع المفكرين الآخرين بها، وأعني بها أولوية العقل في فهم العقائد والتكاليف الدينية كما هي الحال في فهم مسائل السياسة والمجتمع. بل إن تبني المصلحين هذه الفلسفةَ العقلانية زاد من قوة نفوذها بمقدار ما رفدها بحجج وبراهين مستمدة من الدين، الأمر الذي حضّر لروح نهضوية عميقة وواسعة الانتشار في عموم العالمين العربي والإسلامي.

لذلك، لم يكن من الغريب أن يشعر هؤلاء، على مختلف مناهج تفكيرهم وتوجهاتهم، بأنهم يخوضون معركة واحدة ويعملون لقضية وغايات مشتركة أيضًا. وهذا ما يفسر روح التضامن التي نشأت بينهم، والتي شجعتهم على خوض نقاشات جدية بعكس ما سوف تشهده ساحة الفكر العربي في مراحل لاحقة ساد فيها التنازع إن لم نقل القطيعة والتقوقع على الذات بين دعاة التجديد الديني وأنصار الفكر الفلسفي. وهو ما وحد بينهم سياسيًا أيضًا على الرغم من اختلاف مناهج تفكيرهم وانتماءاتهم الدينية، ولا تزال آثار هذا التناغم حية في ما وصل إلينا من حوارات مثرية بين محمد عبده وفرح أنطون، على سبيل المثال[11].

لكن الأهم من ذلك، ما قدمه الإصلاح الديني من مساهمة كبرى في تقويض سلطة رجال الدين التقليديين والمحافظين، بوضعه النص الديني في متناول جميع المسلمين، فقهاء ومفكرين. ودفعه إلى الواجهة بالفكر الجديد أو التجديدي الذي كان يهدف إلى استيعاب روح الحداثة والانخراط في حركة التقدم التاريخي كما هي مطروحة في الأدبيات الأوروبية، والتعريف بها لدى النخب المنفتحة على المدنية الحديثة في العواصم العربية. وساهم الإصلاحيون من دون شك، مع المثقفين الجدد، من أدباء وفنانين وشعراء وروائيين، في إرساء أسس ثقافة جديدة أطلق عليها مؤرخو الفكر ثقافة النهضة، تيمنًا بالنهضة الأوروبية من جهة، وتقديرًا لما أضافه جيل تلك الحقبة من جديد في ميادين الثقافة العربية.

والواقع أن الأفغاني، ملهم هذا الإصلاح الديني، لم يكن، على الرغم من تفقهه في المسائل الدينية، رجل دين، بل كان في الدرجة الأولى رجل سياسة ومفكرًا علمانيًا وتنويريًا على مثال مفكري عصر التنوير الأوروبي، همه تحريض المسلمين في كل مكان على الخروج من ثباتهم ودفعهم إلى الثورة على أوضاعهم ونفض غبار الزمن عن عقولهم والتحرر من سلطة التقاليد وسلاطين السياسة الجائرين. وكانت دعوته إلى العقل والعلم نابعة، مثل فلاسفة عصره، من اعتقاده بأنهما المدخل الإجباري للرقي الإنساني.

(11) لم يكن مثل هذا النقاش والاختلاف غريبًا عن تاريخ الثقافة العربية الإسلامية. فقد شهدت حقبة ازدهارها جدالات عميقة بين الفلاسفة وعلماء الكلام ورجال الدين، كان أبرزها ما حصل بين الغزالي وابن رشد الذي ختمها الأخير بكتابه **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، والذي ميز فيه العلوم الدنيوية من العلوم الأخروية، وأبرز موافقة الشريعة مناهج الفلسفة، والتوافق بين المعقول والمنقول واستحالة الإجماع ...إلخ.

هذا واضح في رده على مقالة إرنست رينان عن الإسلام والعلم. فقد اعترف له في هذا الرد بأن الدين ليس على العموم صديقًا للعلم والعلماء. لكنه اختلف معه في نفي أن يكون المسلمون أقل قدرة من الأوروبيين على تجاوز هذا التعارض بين الدين والعلم، مشيرًا إلى أن ما يفسر جمودهم الفكري ناجم عن عوامل تاريخية ولا علاقة له بخصائص عرقية أو ببنية إسلامية ثابتة أو أصلية، ومن ثم لا شيء يحول بين العرب واستيعاب العلوم وتطوير المؤسسات المدنية الحديثة إذا اتبعوا السياسات ذاتها التي اتبعها الغربيون.

لكن ما وجه الأفغاني نحو الإصلاح الديني بدل النظر الفلسفي هو ما شهده أثناء إقامته القصيرة في الهند، من استخدام السلطات البريطانية النخب الدينية "التحديثية" لتبرير الاحتلال، وإدراكه خطر التشكيك في الاعتقاد الديني والتأثر بالأفكار العنصرية الأوروبية على تماسك المجتمعات الإسلامية وقدرتها على مقاومة الاستعمار الذي أصبح خطره الجاثم على الممالك الإسلامية وفي مقدمها السلطنة العثمانية، محور تفكيره. ولم يكن لكتاب **الرد على الدهريين** هدف سوى التعريض بالنخبة المسلمة الهندية الإصلاحية الممالئة للبريطانيين.

هكذا كان احتكاكه بالمسألة الاستعمارية الحافز الأول في تعديل موقفه من الدين، وتبنيه خطًّا إصلاحيًّا، لا ينظر إلى التراث من زاوية السعي إلى دفع الشعوب لترك الماضي وتقاليده والانخراط في دورة التقدم وردم هوة التأخر الحضارية فحسب، بل بشكل أكبر من زاوية ما يمكن أن يؤدّيه من دور في ضمان وحدة الإرادة والجماعة الإسلامية في مواجهة الاستراتيجية الاستعمارية. فلم تعد قضية الإصلاح الديني مسألة دفاع عن حقيقة الإسلام أو تصحيح الاعتقاد الديني، بل أصبحت في الدرجة الأولى مسألة استراتيجية تتعلق بالحفاظ على وحدة المجتمعات الإسلامية الضرورية لمقاومة مخاطر الغزو الأجنبي.

ينطبق هذا الحال على موقف الكثير من المفكرين والمثقفين العرب لجيل ما بين الحربين العالميتين، مثل طه حسين الذي بدأ تنويريًّا وناقدًا جذريًّا للفكر التقليدي أيضًا، قبل أن يكتب السيرة النبوية وسيَر الكثير من الصحابة. كما ينطبق أيضًا في حقبة متأخرة، السبعينيات من القرن الماضي، على انتشار ظاهرة المثقفين اليساريين والماركسيين الذين عادوا عن اعتقاداتهم السابقة وتبنوا مواقف إسلامية، بحجة أولوية مواجهة الضغوط الغربية المتزايدة على الشعوب العربية، ومن منظور التعبئة السياسية

وتعزيز مقاومة التبعية. وفي هذه المناسبة، انتزع المثقفون "العلمانيون" الذين أرادوا الدفاع عن الإسلام بوصفه رصيدًا قوميًّا ضد الاستعمار، الحق في الكلام في الإسلام وفي التأويل والاجتهاد، وأحيانًا ضد رجال الدين أنفسهم.

هذا ما جعل مسار التجديد الإسلامي مختلفًا أيضًا عن مسار التنوير الأوروبي في تجنبه نقد الدين ذاته، والتركيز على مسألة تأويله. وهذا ما يسم التفكير الإسلامي والتفكير في الإسلام إلى يومنا الحاضر. حتى كاد التجديد الديني يجعل من الإسلام قرينًا للحداثة أو سابقًا إلى نشر قيمها ومبادئها. لذلك، سوف يتطور الإصلاح الديني هنا على محورين ليس لأي منهما علاقة بإصلاح عقيدة "الإيمان"، كما حصل مع الإصلاح المسيحي: الأول هو الدفاع عن الإسلام ضد المشككين في أصالته وصدق رسالته وقيمه الحضارية، وقدرته على التجدد واستيعاب المناهج العقلية. والثاني نقد رجال الدين المحافظين ومعهم نشطاء الإسلام السياسي المتشددون والمتطرفون، ليس لإساءتهم فهم الدين، بل لما تتسبب فيه أفكارهم من إساءة لموقف المسلمين في الصراعات السياسية والدولية.

من الليبرالية إلى الراديكالية

إنّ ما كان يخشاه الإصلاحيون ويعملون لتجنبه حصل، فتراجعت قضية الإصلاح الديني إلى الوراء وصارت ملحقة بقضية أكبر، هي مواجهة السيطرة الاستعمارية الزاحفة، وانصهرت أجندتها في أجندة وطنية أشمل، سياسية وثقافية ودينية معًا. ولعل هذا ما أراد الأفغاني أن يشير إليه عندما اختار **العروة الوثقى** اسمًا للمجلة التي أصدرها مع رفاقه في باريس بعد إبعاده من مصر، والتي كانت تهدف كما هو واضح إلى الانطلاق من الإصلاح الديني لتأسيس حركة سياسية جامعة للشعوب الإسلامية في مواجهة الموجة الاستعمارية. وهذا ما تؤكده عودته إلى الإقامة في اسطنبول لإقناع السلطان عبد الحميد، الذي كان يعاني من ضغوط الأوروبيين، بالعمل على تأسيس الجامعة الإسلامية.

وفي هذا السياق أيضًا، سوف يستقر اعتقاد العرب، على مختلف انتماءاتهم الدينية واتجاهاتهم السياسية على أن العقبة الرئيسية أمام تقدم المجتمعات العربية وتحررها من انحطاط الماضي، تكمن في السيطرة الاستعمارية. وكانت هذه هي الحال في عموم البلاد المستعمرة أو المهددة بالاستعمار أيضًا. وكانت مخاطر هذه السيطرة قد

برزت عبر تفاقم التدخلات السياسية المباشرة وغير المباشرة في شؤون الحكومات الإصلاحية، وتغلغل الرساميل والشركات الأجنبية. وهي التدخلات والضغوط ذاتها التي أشعلت الثورة العرابية المصرية (1879-1882).

هكذا غيرت صدمة الاحتلال ترتيب الأولويات النهضوية فأجلت الحديث في الإصلاح الديني والتجديد الثقافي لحساب النشاط السياسي (الوطني) وما يتطلبه من الحفاظ على تماسك المجتمعات وانسجامها. وتقدمت السياسة على الثقافة فزاد استثمار النخب الإصلاحية والفكرية في إنشاء الجمعيات والحركات السياسية والأيديولوجيات القومية والوطنية، وتقدم النشاط العملي على التأمل والبحث والتفكير.

لقد أدخل فشل الإصلاح العثماني وانفجار الصراع في اسطنبول بين المحافظين والراديكاليين الإصلاحية الإسلامية في طريق مسدود بمقدار ما أعلن نهاية حلم إصلاح السلطنة وصعود السياسات القومية[12]. وجاء الانقلاب المضاد من جمعية الاتحاد والترقي ليؤكد ذلك ويدشن بداية حكم النخبة القومية التركية الحديثة التي جنحت إلى تبني سياسات إلحاقية تجاه الشعوب غير التركية زاد من اندفاع نخب الولايات العربية إلى الانفصال عن اسطنبول والتعاون مع الحكومات الأوروبية، والبريطانية خصوصًا، لتحقيق الاستقلال في إطار مملكة عربية تضم ولايات المشرق على رأسها أمير مكة الهاشمي.

ولم يبق أمام الإصلاحيين الإسلاميين العرب سوى الاندراج في هذا المسار والعمل على أجندة الليبراليين الذين كانوا يتنافسون معهم. فدافع زعماؤهم في المؤتمر العربي في باريس (1913) ومن بعده في المؤتمر السوري في دمشق عن هذا المشروع الاستقلالي العربي. وتبنى الشيخ رشيد رضا الذي رأس المؤتمر السوري (1920) بعد نكوث بريطانيا بوعودها، مواقف علمانية وليبرالية جذرية، ودافع عنها في مواجهة منتقديها من المحافظين المسلمين. ولم يكن هذا الموقف منفصلًا عن الأمل بقيام المملكة العربية المستقلة وما تستدعيه من تقديم مفهوم وطني على الولاء الطائفي أو الإثني، على منوال الأمم الحديثة.

---

(12) أعلن الدستور العثماني الأول في 23 كانون الأول/ ديسمبر 1876، وعلّق الدستور والبرلمان الوليدان في عام 1878، بعد انقلاب السلطان عبد الحميد الثاني عليهما وعودته إلى ممارسة سلطة مطلقة وسياسة دينية محافظة وقمعه التيارات التحررية.

لكن مع انهيار مشروع المملكة العربية ووريثتها المملكة السورية تغيرت الأفكار وأعيد صوغ الأيديولوجيات والمواقف السياسية من جديد. فوضع النظام الليبرالي الجديد الذي ولد مشوهًا في صورة دول الانتداب وحكم الوصاية الأجنبية حدًّا للتحالف السابق الليبرالي الإصلاحي. وبمقدار ما ولد حكم الوصاية نخبة ليبرالية تابعة ومرتبطة لا ترى من مشروع الحداثة سوى الاقتداء بالغرب والمراهنة على دعمه، أعاد إنتاج نسخة جديدة من السلفية الإسلامية الحديثة التي تستمد شرعية خطابها من إبراز التميز الثقافي والديني عن الغرب وتركز جهودها على مسائل الهوية والاستقلال الفكري والأيديولوجي. ومن الملفت أن من قاد الانعطافة في إطار هذا التحول في فكر الإصلاحية الإسلامية هو رشيد رضا نفسه الذي دافع من قبل في النقاش حول دستور المملكة العربية عن الخيار الليبرالي والعلماني.

إلى هذا التدخل الأوروبي في تقرير مصائر الشعوب العربية وإلى التباين في سبل التعامل معها يرجع الشرخ الذي لم يكف عن التوسع بين نخبتين علمانية حداثوية وإسلامية تعطي الأسبقية لمسألة الهوية والأصالة والاستقلالية الفكرية والثقافية في المجتمعات العربية. ولم توفر سلطات الاحتلال أو المتعاملون معها ومن بعدها النظم التسلطية جهدًا في تعميق هذا الانقسام، واستخدامه لتعزيز موقف السلطة القائمة وإفراغ الحياة السياسية من مضمونها، وتحويل النظم الليبرالية إلى غطاء للهيمنة الأجنبية، وفي موازاة ذلك تفاقم أزمتها السياسية والاجتماعية، أي أزمة الحداثة ومن ثم إخفاقها.

وبمقدار ما حيد هذا الانقسام النخبتين الليبرالية والإسلامية الإصلاحية معًا، وحرمهما من تحقيق أي مشروع للتنمية الحضارية، وضع مفتاح الخروج من الأزمة وانسداد سبل التقدم والحداثة في يد نخبة جديدة لم يكن أحد يتوقع قط ما سوف تقوم به من دور في تقرير مصائر الشعوب، تستحق اسم الانقلابية أو الراديكالية، ليس بسبب أنها عسكرية فحسب ولكن لأنها نجحت بالفعل بإحداث التغيير الاجتماعي والسياسي المنتظر الذي أخفقت فيه النخب الليبرالية والإسلاموية وقلبت بسهولة الطاولة على الطرفين. لكن ليس من الصدفة أيضًا أنها كانت نخبة مثقفة بثياب عسكرية، حلمت بمشروع يندرج فيما كانت الأفكار الاشتراكية تشيعه منذ نهاية الحرب العالمية الثانية مع بروز الاتحاد السوفياتي نموذجًا حيًّا للتقدم الصناعي والتقني والاجتماعي الكبير والسريع. وكان من الطبيعي أن تلتحق بهذه النخبة

العسكرية الانقلابية مجموعات من المثقفين التقدميين أو اليساريين الراديكاليين الذين نشأوا أيضًا على هامش النخبتين الليبرالية والإسلاموية السائدتين، والذين جعلوا من الثورة والانقلاب على الأوضاع القائمة الاجتماعية والسياسية والجيوسياسية غايتهم ووسيلتهم للتغيير. وعلى أنقاض هذه النظم العسكرية الراديكالية ومن تفسخها وفسادها وانحطاطها الفكري والسياسي تعيش أنماط الحكم العسكرية الراهنة التي تتحكم بالسلطة في أكثر الأقطار العربية. وهي لا تزال تستمد قوتها من تفكك النخبتين الليبرالية والإسلاموية وضعفهما وعجزهما المشترك عن خرق الحظر المفروض من قبل الدكتاتوريات العسكرية على الحياة السياسية واستبعاد السياسة ذاتها من الدولة للتحول إلى منظومة مستقلة تمامًا عن المجتمع وقلعة صامدة في مواجهته، وبالتالي إلغاء ما يسمى المجتمع المدني من الأساس.

هكذا كانت ثورة الضباط الأحرار في مصر في عام 1952، نقطة فاصلة بين عهدين في السياسة والفكر في العالم العربي، وفي المشرق بشكل خاص. فقد عبرت عن انسداد طريق التقدم الليبرالي والإصلاحي الإسلامي معًا والرد عليه في الوقت نفسه.

لا يعني ذلك أنه كان لحركة الضباط الأحرار مشروع واضح أو رؤية للخروج من الأزمة العميقة للنظامين الاجتماعي والسياسي التابعين، في مصر وبقية الأقطار العربية المستقلة أو شبه المستقلة. كانت عقيدة النخبة الانقلابية التي نجحت في انتزاع السلطة والوصول إلى الحكم هي البراغماتية والتعلم على أرض الواقع ومن التجربة، واستلهام استجابات الشارع الشعبي في الدرجة الأولى ليس في مصر فحسب ولكن في العديد من الأقطار الأخرى. وهذه البراغماتية هي التي دفعت قادتها أيضًا إلى اكتشاف الأفكار الاشتراكية والقيمة الاستراتيجية للفكرة القومية العربية والفائدة من التحول عن الغرب والتوجه إلى ما كان يسمى المعسكر الاشتراكي.

أما النظام السياسي الذي أقامته فقد استمد شعبيته من سياسته الاستقلالية ووعوده بتغيير شروط الحياة الاجتماعية. وساهم في انتشاره ما تمتع به جمال عبد الناصر، الذي أصبح زعيمًا عربيًّا بامتياز، من كارزمية وسحر شخصي. وثبت أقدامه تماسك المجموعة العسكرية التي وقفت وراءه ونجاحها بالفعل في تشكيل نخبة متضامنة أظهرت قدرتها على إدارة الدولة وبث الاتساق في عمل مؤسساتها. وقبل أن تحظى بقاعدة شعبية، اعتمدت في هذه الإدارة على الأجهزة البيروقراطية والحزب الواحد

والأجهزة الأمنية. وكانت مزيجًا مخفّفًا من النظم السياسية الشيوعية التي كانت سائدة في المعسكر الاشتراكي والنموذج القومي الأتاتوركي الذي يمثل فيه القائد أو الزعيم نقطة لقاء المؤسسات جميعًا ومصدر تحفيزها.

وربما كان هذا المزيج من الشعبوية والبراغماتية هو ما جنب الحركة القومية الاشتراكية العربية التي حلت محل الليبرالية والإسلامية الإصلاحية دوغمائية النظم الشمولية الشيوعية والفاشية وحال دون الوقوع في ما عرفته هذه النظم من شمولية نجمت عن تحويل فلسفة النظام إلى عقيدة دينية. فقد حفظ للقيادة بعضًا من الروح التجريبية، وخفف من أثر طغيان سلطة الزعيم الفرد، الذي لم تمنع هيمنته على النظام ككل من العمل ضمن مجلس أو مجموعة رفاقية تتمتع بتنوع الاجتهادات الفكرية والسياسية داخل صفوف الفريق الحاكم، الذي ضم يساريين وإسلاميين مستقلين وقوميين، ضمن حدود الخيارات السياسية المركزية.

هكذا انطلقت من جديد في العالم العربي موجة جديدة من الإصلاحات التحديثية واكبت سقوط هيمنة الإمبراطوريتين الاستعماريتين القديمتين، الفرنسية والبريطانية، وصعود الهيمنة الأميركية التي أعلنت تأييدها لمبادئ حق الشعوب في تقرير مصيرها وتصفية الاستعمار. وعزز هذا المسار بروز الاتحاد السوفياتي قطبًا دوليًّا ثانيًا وقوة صديقة لحركات التحرر الوطني. وعاد التفاؤل والثقة لدى الرأي العام العربي بحتمية اللحاق بالدول المتقدمة.

أكثر من أي وقت مضى، ما ميز هذه الحقبة من التحديث، في العالم العربي كما هي الحال في معظم الأقطار النامية، هو تركيز الجهد على الإنجازات العملية والمادية أكثر من الدعوة الأيديولوجية. وهذا ما أضعف الجدل حول الماركسية والليبرالية والإسلام والتراث والحداثة أيضًا. فصار تدشين المشاريع والمؤسسات الصناعية والتقنية أو تعميم الخدمات الاجتماعية، ورعاية المصالح الأساسية للطبقات الشعبية من عمال وفلاحين، مصدر الشرعية لهذا النمط من الأنظمة السياسية أكثر بكثير من الأيديولوجيا أو الانتخابات التمثيلية. ولم يعد التقدم يتماهى مع توسيع دائرة ممارسة الحريات الفردية، بل مع حل مشاكل الفقر والبطالة، وتمكين الأكثرية من الناس من التمتع بالحقوق والواجبات المتساوية، وإرضاء الحاجات المادية الأساسية، ولو على حساب الأقلية الأرستقراطية أو الكومبرادورية. وهذا ما جعل من كهربة الأرياف وتوزيع الأراضي على الفلاحين وبناء المشاريع التنموية تتقدم على مطلب الحرية في

إرساء شرعية النظام الجديد الذي حل محل نظم الوصاية الاستعمارية. كما جعل من النظم الشعبوية التي تحشد أساسًا في الحاضنة الريفية تبدو لحقبة طويلة أنها الضامن الرئيسي لوحدة البلاد واستقرارها وانصهار جماعاتها، والقوة الأكثر قدرة على بناء نظام يضمن التنمية والازدهار والتوزيع العادل للثروة وتحقيق الوحدة القومية.

من هنا، تركز جهد النخب والنظم الجديدة على بناء ما سمي القاعدة الاقتصادية للأمم المستحدثة، ومحورها إطلاق ثورة صناعية وتوفير فرص العمل للشعب، والقضاء على الفقر والبطالة. وعلى توفير الموارد اللازمة للتنمية الشاملة. وقد تحول التصنيع إلى البند الأول في أجندة التنمية الاقتصادية والاجتماعية. واحتفى القادة مع جمهورهم ببناء المشاريع الاقتصادية كمصدر للشرعية. وحرصوا على تدشين المرافق العامة أو المصانع والشركات الصناعية بأنفسهم وأمام كاميرات التلفزة ليؤكدوا مقدرتهم على إدماج مجتمعاتهم في عصر الحداثة حتى كان بعضهم يختلق الكثير منها ليؤكد جدارته في مواجهة الزعامات العربية المنافسة.

فمن خلال بناء شروط الحياة الاجتماعية الحديثة، المادية والرمزية والثقافية، وفتح المناطق على بعضها بعضًا بالإصلاحات الاقتصادية وتوسيع دائرة الخدمات العمومية، أعيد بناء جماعات الهوية الدينية والإثنية في شكل أمم سياسية حديثة، توحد بين أعضائها إرادة مشتركة لدخول عالم الحداثة واستيعاب عناصرها وتوطينها. وكان لهذه السياسات التحديثية أثر واضح على تشكل روح شعبية جديدة عند الجماعات التي كانت مغلقة على نفسها أو تعيش في رحم العادات والثقافات المحلية والأعراف القديمة في الأقطار العربية وفي ما بينها. وتجلت ولادة الشعب الحديث، كفاعل حاضر في تقرير مصيره، في التظاهرات الشعبية وفي الحماسة لمشاريع التنمية وفي الالتفاف الواسع حول زعماء استمدوا شرعيتهم من هذه السياسات ونجاحهم فيها. وشكل حضور الشعوب التلقائي في الشارع تأييدًا للقرارات السياسية أو رفضًا لها، قطيعة مع الماضي الذي لا يعرف فيه للشعب مكان ولا سلطة ولا حضور. وفي هذا المناخ ومنه، نشأ في أذهان العرب واستقر فيها مفهوم الأمة الذي لم يكن سوى فكرة مجردة في عقول أقلية صغيرة من المثقفين، وبمضمونه السياسي وليس الثقافي فحسب[13].

---

(13) من هنا أصبح انقلاب الضباط الأحرار في مصر يوصف بالثورة القومية والاجتماعية ويشكل نموذجًا يحتذى من النخب المثقفة والسياسية التقدمية في بقية الأقطار العربية. وصارت "الثورة الوطنية" مناخًا عامًّا وشعارًا مشتركًا يجمع بين أنصار الوحدة القومية والتحولات الاجتماعية. وهذا ما يفسر أيضًا المكانة التي =

لذلك، من الصعب أن نفهم، من دون الإشارة إلى هذه الحقبة التي ارتبط معنى التقدم فيها بتحديث البنيات الاقتصادية وإصلاح الأوضاع الاجتماعية وزيادة الاستثمار في التربية والتعليم والبحث والثقافة، أي في بناء نسيج قومي حقيقي نجاح هذه النظم، العسكرية والأمنية، في الاستمرار فترة طويلة لاحقة، خمسة عقود متواصلة، بعد تفريغها من مضمونها وتحولها إلى أنظمة استبدادية لا غاية لها سوى نهب شعوبها وخدمة المصالح الخاصة بأصحابها.

والواقع، لا تختلف هذه المسيرة العربية عما حصل في الكثير من البلاد النامية، حيث تصدت للقيادة نخب مماثلة تحالف فيها مثقفون وعسكريون وسياسيون، يئسوا من السياسات الغربية ومن الأيديولوجيا الليبرالية وأيديولوجيات الأصالة الدينية، لإنجاز ثورة تحديثية قائمة على الإنجاز العملي والملموس، في الميادين الصناعية والزراعية والخدمات العامة، تمكن شعوبها من اللحاق بركب المدنية الحديثة، أكثر مما تستجيب كالنظم الشيوعية للأيديولوجيات السياسية. وفي هذا المنظور البراغماتي، الذي أصبحت فيه السياسة الوطنية تساوي الثورة على التخلف والتأخر الاقتصادي والاجتماعي، التقى مفكرو العالم الثالث وقادته على الأهمية الحاسمة، في أي تقدم وتحديث، لتغيير المعطيات الجيوسياسية الموروثة عن الحقبة الاستعمارية. وولدت مشاريع الوحدة العربية والأفريقية والأميركية اللاتينية، ونشأ أول وأكبر تكتل للدول النامية تحت اسم كتلة الحياد الإيجابي وعدم الانحياز. ونشأ الأمل بإمكانية شق طريق جديد بين الكتلتين المتنازعتين على الهيمنة العالمية، الكتلة الشرقية الشيوعية والكتلة الأطلسية، لضمان مصالح الدول النامية والدفاع عن حقها في الاندراج الجدي في منظومة الحداثة العالمية الصناعية والتقنية والعلمية.

وفي هذه الحقبة المتفائلة، سادت النزعة الكونية والإيمان بالتقدم كحقيقة تاريخية وبالدولة كرافعة ووكيلة أعماله، وزاد الرهان عليها وتقديسها. وتراجعت في المقابل إشكالية تأكيد الهوية والخصوصية والولاء للذاكرة التاريخية. وصارت كلمة السر في الحياة الفكرية والحياة السياسية للبلدان المتأخرة، مجاراة الشعوب الأوروبية بأي طريقة وثمن واستيعاب الحداثة بسماتها كلها. وتحول تراث الماضي إلى "فلكلور"

= احتلتها الناصرية كعقيدة ثورية قومية واجتماعية في الأيديولوجيا العربية السائدة في المشرق والمغرب معًا في ذلك الوقت. يُنظر كتابنا: برهان غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، ط 4 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015).

بمقدار ما أصبحت الشعوب تنظر إلى الحاضر من وجهة نظر المستقبل، أي التقدم الحتمي والمقبل. أما الحركات الإسلامية التي كانت في قمة ازدهارها وصعودها في الخمسينيات فقد تبخر رصيدها وانفض عنها الجمهور بالسرعة التي راهن عليها للتغيير أمام فساد النظم شبه الليبرالية العاجزة والتابعة.

في هذا السياق، تنافست الأيديولوجيات السياسية الماركسية والرأسمالية في تقديم الحلول والمقترحات لتجاوز التخلف. وأمام نظريات التحديث الذي تحدث عنه الأميركي روستو بمراحله الخمس التي لا بد أن يمر بها كل قطر قبل أن يبلغ ما بلغته الدول الحديثة، طور الماركسيون نظريات الإمبريالية والتبعية والتبادل غير المتكافئ[14]. وغلب على الفلسفات التنموية الاعتقاد بأن الطريقة الأفضل لحرق المراحل، وحث الخطى لإزالة العوائق الطبقية والفكرية والدينية أمام التحديث المنشود، تكمن في مركزة السلطة في يد نخبة مؤمنة بالتقدم وحريصة على مصالح الأغلبية من الناس وقادرة على أن تعبئ الموارد الوطنية وتستثمرها لتحقيق هذا الهدف على أفضل وجه. لذلك، ضعف الإيمان بالديمقراطية والنظم التمثيلية التي استغلتها الطبقات الطفيلية للتلاعب بالجمهور والالتفاف على إرادة الشعوب. وساهم فساد النخب الليبرالية، واستنزافها رصيدها في المناحرات التي لا تنتهي بين الأحزاب والتكتلات السياسية المتنازعة على السلطة وجريها وراء المنافع والغنائم الخاصة، وسوء إدارتها، وعجزها عن اتباع سياسة مستقلة وتبعيتها للدول الصناعية في ترشيح النظم السلطوية، بما فيها النظم العسكرية، لقيادة معركة التنمية والتحديث. وهذا ما تجسد في التخلي عن السياسات الليبرالية (الرأسمالية) وتبني سياسات قائمة على التخطيط المركزي والخطط الخمسية، وشركات القطاع العام[15].

(14) والت وايتمان روستو: (Walt Whitman Rostow) أحد المفكرين الرئيسيين في دراسات التنمية في القرن العشرين، وكان نشر في عام 1960 نظريته في التنمية في كتابه **مراحل النمو الاقتصادي**، ذكر فيه الخطوات الخمس التي يجب أن تمر بها جميع الدول لتصبح دولًا رأسمالية ديمقراطية كما هي حال الدول الغربية: 1) المجتمع التقليدي، 2) الشروط المسبقة للإقلاع، 3) الإقلاع، 4) القيادة حتى النضج و5) سن الاستهلاك العالي.

(15) ظهرت في تلك الحقبة دراسات كثيرة تمدح أداء النظم العسكرية وتشير إلى دورها الإيجابي في تحقيق التنمية مقارنة بتواطؤ البرجوازيات المحلية وانكفائها على خدمة مصالحها الخاصة وغياب رسالتها الوطنية الجامعة. وقد كان لمفكري أميركا اللاتينية دور كبير في نقد هذه البرجوازيات المتخلفة وإظهار تناقض مصالحها مع تنمية وطنية متكاملة. ومن أبرز المثقفين العرب الذين ساهموا في انتشار هذه الأدبيات الراديكالية سمير أمين وإسماعيل صبري عبد الله ومحمود عبد الفضيل. وفيما يتعلق بدور النخبة العسكرية =

من الواضح أن عملية تصفية الاستعمار وما أعطته للشعوب المتأخرة من أمل في التقدم الأكيد قد أجهزت على آخر معاقل الفكر المحافظ وهمشته. وأمام ما بدا أنه انتصار حاسم لتجارب الدول الاشتراكية والاتحاد السوفياتي بشكل خاص في التصنيع وتجاوز التخلف والتبعية والتحرر من الضغوط الغربية، لم يعد الاهتمام بالماضي وتجديد التراث يعني شيئًا عند أكثرية المثقفين سوى تأخير عجلة التاريخ والمساومة على الحرية وإضاعة المزيد من الوقت. وساهم ارتباط الفلسفة الليبرالية بالاستعمار والسياسات الغربية في ترسيخ هذه العقيدة المسايرة للنظم العسكرية والشديدة المركزية والاستسلام لها. وهذا ما سوف تستغله النخب ما بعد التنموية لتمديد أجل سيطرتها مستلهمة رموز الشرعية التي ارتبطت بالإنجازات السابقة.

لم تتوحد النخب العربية المثقفة حول أفكار الحداثة ومشاريعها وتنتزع الريادة في النقاشات والمشاركة السياسية أيضًا في أي حقبة سابقة كما حصل في هذه الحقبة التي عمدت باسم الحقبة القومية والاشتراكية. ففيها شعر المثقف أول مرة، بالرغم من سيطرة النظم العسكرية، بل بالتعاون معها، بأنه في قمرة قيادة التغيير، وفي تماهٍ مع السلطة والجمهور معًا لإعادة كتابة التاريخ، وتحرير المستقبل.

بدا التقدم الذي حلمت به أجيال عدة، في متناول اليد. وتماهى الوعي المثقف والعام مع فكر الحداثة وقيمها وسردياتها وأصبح التعلق بقيم الماضي وأفكاره دلالة على الرجعية والتخلف العقلي والروحي معًا، ونوعًا من التواطؤ مع السياسات الاستعمارية البغيضة. وتغير في الوقت نفسه معنى التراث. فلم يعد يشير إلى التراث الديني فحسب، بل إلى المدنية العربية الإسلامية بما تشمله من مظاهر الإبداع العلمي والفلسفي والأدبي والفني، الزمني أو العلماني، والذي يحسن إعادة تأهيله وتوظيفه وإبرازه، علامة على الرسوخ في الحضارة، والاستعداد الطبيعي للمشاركة في حداثة العصر العلمانية والعقلانية، وباعثًا للشعور بالندية تجاه الأمم الأخرى الصاعدة. هكذا زال في هذه اللحظة، التي بدا فيها أن مسيرة التقدم الذاتية مساوقة للمسيرة العالمية، التعارض بين إشكالية الهوية وإشكالية الحداثة، والتقى الماضي المجيد بالحاضر الواعد، وتمت مصالحة العربي مع التاريخ ومع العالم أيضًا، فصار التراث

= في مجال السياسات التنموية: أنور عبد الملك، **مصر مجتمع جديد يبنيه العسكريون** (بيروت: دار الطليعة، 1964). وكمراجعة لحكم العسكريين، شاكر النابلسي، **صعود المجتمع العسكري العربي في مصر وبلاد الشام** (1948-2000) (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003).

تعبيرًا عن الأصالة ورافدًا إضافيًّا لطوفان الحداثة الجارف وتأكيدًا للذاتية ضد مخاطر الاستلاب والتبعية[16].

الإخفاق الكبير

لم يدم الانسجام مع العالم والتصالح مع التاريخ وقتًا طويلًا. بدأت معالم الأزمة التاريخية مع انفصال الوحدة العربية "السورية-المصرية" التي شكل تحقيقها أحد المبادئ الملهمة لمشروع الثورة على الماضي والتحرر من التبعية والسيطرة الأجنبية والخروج من التخلف ومعانقة الحداثة في الأيديولوجيا العربية الشعبية والنخبوية خلال عقود طويلة. وتفاقمت الأزمة مع هزيمة الجيوش العربية في حرب حزيران/يونيو 1967 واحتلال إسرائيل ما تبقى من أراضي فلسطين التاريخية وأراض عربية أخرى في مصر وسورية. ولم يدخل عام 1970 حتى انهارت أحلام الاستقلال الاقتصادي والتنمية الاجتماعية. وسارع الحاكمون أنفسهم إلى إعلان إخفاق مشاريع القطاع العام، الصناعية والزراعية، التي مثلت قاعدة الحداثة العربية، وارتبطت بتحسين شروط المعيشة للجماهير الشعبية الريفية والحضرية.

وبعد إخفاق الرئيس الجزائري في إقناع الدول الصناعية، بمشروع بناء نظام اقتصادي جديد، يحول دون انهيار التجارب التنموية في العالم الثالث، لم يعد أمام الدول التي استنفدت مواردها في ثورات صناعية وزراعية وتعليمية لم تثمر كثيرًا ولم يعد من الممكن الاستثمار فيها، إلا التراجع عن التنمية المستقلة والعودة إلى الأساليب القديمة والحوار مع الكتلة الصناعية الغربية. واستؤنف في موازاة ذلك البحث عن حلول جزئية للمشاكل العربية بتفاهم الحكومات، كل على حدة، مع القوى الغربية بحسب ما تملكه كل منها من أوراق ذاتية. وتوجت حرب رمضان في عام 1973 هذا التراجع وحسمت أمره. ودشنت عودة الدول العربية إلى الحظيرة الغربية أسوأ مما كان عليه الوضع قبل "الثورة القومية والاشتراكية" والناصرية. وانفرط عقد الوحدة والتحالف العربي وذاب حلم التقدم والانعتاق. وتكرس كل ذلك بتوقيع القاهرة اتفاقية الصلح المنفرد في كامب ديفيد التي استعادت بموجبها

(16) عن صراع الأصالة والمعاصرة، يُنظر: زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي** (القاهرة: دار الشروق، 1971)، ص 12-14.

سيناء المحتلة، وانسحبت لقاء ذلك من التحالف العربي، وهي الدولة المركزية فيه. فعلق أحدهم، ربح العرب سيناء وخسروا مصر.

جاء انهيار التجربة السوفياتية بعد سقوط جدار برلين في عام 1989 ليعزز هذا الاتجاه ويضع نقطة الختام على سياسات التنمية المخططة والمركزية، ويعيد رهن مسألة التنمية في المجتمعات المتأخرة من جديد بديناميكيات السوق العالمية.

هكذا أسدل الستار على حلم الخروج من التخلف واللحاق بالدول المتقدمة. وختمت حقبة كاملة من الأمل والحلم والإيمان بالحداثة والتحرر من الهيمنة الأجنبية، برجالها وأحلامها وأوهامها وأيديولوجياتها وقيمها الراديكالية التقدمية والثورية، بعد محاولة يائسة لتجميع القوى وخلع باب التاريخ الموصد والعبور نحو العالم الجديد. لتعيد المجتمعات العربية مثلها مثل بقية شعوب ما أصبح يسمى العالم الثالث إلى الطريق المسدود من جديد، لا حاضر ولا مستقبل ولا مشروع. كل ما بقي للحاكمين إدارة أزمة لن تكف عن التفاقم، على جميع الصعد، الداخلية والدولية. تلك كانت نهاية أسطورة التقدم والدخول في جحيم الشك والقلق والفراغ والانتظار. وخيم منذ ذلك الوقت اليأس والإحباط على عموم المنطقة العربية التي جرفتها من قبل موجة التحرر القومي والاجتماعي العالمية. ولم تكن الجنازة الجماهيرية الاستثنائية التي أعقبت وفاة زعيم القومية والاشتراكية العربية في عام 1970 تشييعًا لعبد الناصر الفرد والزعيم فحسب، بل لهذه الحقبة ذاتها، أي لمشروع التقدم العربي المجهض، وإنذارًا بالحقبة الجديدة التي ستشهد في العقود الخمسة التالية أسوأ ما عرفه العرب في تاريخهم الحديث، في الحرب والسياسة والتنمية والطغيان السياسي والتخلف والسقوط.

شكل انهيار مشاريع التحرر هذه وإهالة التراب على وجوه أبطالها ورموزها، ثم تشويه سمعتهم، ضربة قاصمة لمعنويات الشعوب ومزاجها. وكما كانت الحماسة لهذه المشاريع عارمة في بداية إطلاقها كان السقوط مؤلمًا ومفجعًا. لم يقتحم العرب التاريخ كما وعدوا أنفسهم به، ولم تردم هوة التأخر ولا تحقق الرد على التحديات الأجنبية أو إلغاؤها. وانهارت بسرعة أحلام الثورة الصناعية والتقنية التي اشتركت في الحلم بتحقيقها جميع البلدان الحديثة الاستقلال. وأخفقت مشاريع الوحدة التي راهن العرب على تحقيقها لضمان السيادة وإنقاذ حقهم في تقرير المصير. ولم يمكن تعويضها حتى بسوق اقتصادية مشتركة، أو بتعاون منظم لمواجهة تحدي

صعود القوى الإقليمية المجاورة. لقد انحلت عرى الرابطة القومية العربية بالرغم من استمرار التلاعب بشعاراتها من الحكومات الأقلوية والأوليغارشية، وتشتتت النخب الاجتماعية والسياسية والمثقفة وتضاربت خياراتها وزادت نزاعاتها من دون أن تنجح أي منها بصوغ أجندة قطرية للرد على تحدي بناء الوطنية المحلية. فكما ينتج التخلف مزيدًا من التخلف أنتج انهيار مشروع بناء دولة وطنية مزيدًا من الفصام بين النخب الاجتماعية والطبقات الشعبية وطلاقًا بائنًا بينهما.

كانت تلك أيضًا بداية الانشقاق الكبير بين خطاب إسلامي مشكك في الحداثة ومنقلب عليها، يفتح ملجأ للأرواح التائهة، يضمد جراحها، ويقدم لها ما يشبه قارب النجاة من الغرق المؤكد، وخطاب علماني موجه ضد الجمهور المتهم بالتخلف والجهل. الأول يبشر بالخلاص من طريق العودة إلى الدين وحقائقه اليقينية والأبدية، والثاني يحيل الفشل والإخفاق في بلوغ غاية الحداثة إلى غياب العقل أو تغييبه وسيطرة الخطاب الديني. يؤكد الثاني أنّ لا حل للعرب إلا بالقطع مع التراث وتبني الحداثة كما هي، بشرّها وخيرها، ومسايرة الأمم الحديثة والتكلم بلغتها، ويدعو الأول إلى العودة إلى الإسلام سياسة وشريعة بوصفه التجسيد لهوية وثقافة وحضارة وأصالة جاهزة، والتخلي عن حداثة غربية وسالبة.

هذه هي الطروحات التي سوف تسيطر على تفكير العرب وخياراتهم السياسية والأيديولوجية في نصف القرن التالي. وهي تطرح من وراء الحديث عن خيارين إسلامي وعلماني قضية المسؤولية عن إخفاق العرب، أقطارًا وجماعة ثقافية حضارية، في بلوغ غايتهم من الحداثة التي سعوا إليها. ومن وراء هذا الجدل الذي خاضه المثقفون العرب خلال نصف القرن الماضي حول أسباب الإخفاق والخسارة، يظهر تغير أدوار اللاعبين وتغير مسرح كفاحهم. فالمثقفون العلمانيون الذين احتلوا مركز القيادة في الممارسة السياسية أي العملية حتى الستينيات من القرن الماضي وجدوا أنفسهم خارج المبادرة السياسية وتحولوا إلى أقلية ثقافية، تعمل على هامش السلطة الاستبدادية والجمهور الشعبي الواسع، بينما انتزع السلفيون الذين بقوا مهمشين زمنًا طويلًا مركز المبادرة في السياسة العملية وصاروا قادة سياسيين. وفي ما وراء ذلك، كان لهذا الانقسام والنزاع بين نخبتين، كلتاهما أمام طريق مسدودة، دوره في حرمان العرب من تطوير نقاش وحوار موضوعيين وجديين لمواجهة الأزمة التاريخية وتحليل أسبابها الموضوعية والسبل الممكنة لتجاوزها. ودخلت المجتمعات بدل

ذلك ونتيجة له في مناخ من الحرب الأهلية استخدمته أنظمة الطغيان للحفاظ على تفوقها ومن أجل إخضاع الجميع وتحييد الأطراف ببعضها بعضًا. وهذه هي الحقبة التي قادت مباشرة إلى اندلاع ثورات الربيع العربي في نهاية العقد الأول من القرن الحادي والعشرين. وكان لإرثها البغيض الأثر الأكبر على مآل ثورات الربيع العربي وتخبط حراكها وممارساتها.

هكذا انقلب اتجاه التاريخ. كل ما كان يثير التفاؤل أصبح يثير الإحباط. وما كان يبدو فكرًا ثوريًّا يفتح باب التاريخ والمستقبل بدا فارغًا من المعنى. والموقع المركزي والطاغي الذي احتله خلال الحقبة الطويلة السابقة، أي أكثر من قرن، الفكر العلماني والعقلاني والتحديثي انتقل إلى الفكر السلفي وأحيانًا المغرق في السلفية. وحل محل شعارات الحرية والوحدة والاشتراكية والمعاصرة والثورة الصناعية والزراعية والتربوية والعلمية التعايش مع حكم الطغيان وتوريث السلطة وتنامي الأيديولوجيات الطائفية والإثنية والدينية وفي مقدمها أيديولوجيا الدولة الإسلامية كبديل للدولة القومية أو الوطنية، وذلك أول مرة في التاريخ الحديث.

لم يكن الغرب كقوة مهيمنة، الطرف الوحيد الذي استفاد من انهيار التجارب التنموية العربية، بل كان لدول الخليج النفطية نصيبها أيضًا من هذا الانهيار وتلاشي نفوذ الأيديولوجيات التقدمية. لذلك، لم يكن من المبالغة تعميد هذه الحقبة لدى الباحثين العرب والغربيين بالحقبة السعودية، بما يعني أيضًا تعزيز التحالف بين النخب الحاكمة العربية والقطب الأميركي، وتحويل الاستهلاك المرتبط بتوزيع الثروة الريعية إلى أيديولوجيا لنظام يجمع بين السلفية والتغريب، ويستخدم التراث والحداثة معًا كسلعتين جاهزتين في سوق السياسة الواحدة. واستباقًا لانفجار حتمي نتيجة الفصام المتزايد في عالم يفيض بالحداثة الاستهلاكية وقيم المحافظة الدينية الاجتماعية، سعى ولي العهد الشاب محمد بن سلمان إلى إطلاق "ثورة" تحديثية تشبه ما فعله من قبل الكثير من السلاطين والحكام المطلقين.

ما الذي حصل؟ كيف انهارت أحلام التقدم العربي وذهبت أدراج الرياح الحركات التقدمية القومية والاشتراكية العلمانية وحلت محلها في الثقافة والسياسة والاقتصاد والمجتمع، أفكار السلفية وأحلامها ومشاريعها وكوابيسها أيضًا؟

الفصل الثاني

الحداثة المغدورة
أو كيف صنع الغرب الشرق الكسيح

لعنة الجغرافيا السياسية

تساعدنا الدراسات الجيوسياسية والاستراتيجية على تحليل الديناميكيات التي تتكون فيها القوى وتوازناتها وتحولاتها أيضًا على مستوى النظم الإقليمية والنظام العالمي. فحدود الدول لم ترسم خارج إطار صراع القوى، كما أن الخريطة السياسية التي تكرس هذه العلاقة تسعى أيضًا إلى إعادة إنتاجها، ما يعني أن هامش مبادرة الدول في تقرير مصيرها ليس واحدًا، بل يرتبط بمكافئ القوة التي تمكنها منه حدودها ومواردها ومجتمعاتها الأهلية ومنظومتها الصناعية والتقنية والعلمية ونظامها السياسي وما يحظى به من الشرعية.

هكذا تخضع العلاقات بين الدول، بعكس ما يوحي به ميثاق الأمم المتحدة والشرعية الدولية ومبدأ السيادة، لهرمية تحتل القمة فيها القوى المتحكمة في موارد القوة الرئيسية، الجاهزة والكامنة، وتليها في المراتب الدنيا قوى متوسطة القوة تتمتع بحد أقل من السيادة وهامش المبادرة الاستراتيجية، ثم قوى صغيرة وأدنى، لا يؤخذ لها حساب في القرارات الدولية، وهي التي تتحمل الثمن الأكبر لقرارات الأولى ونزاعاتها أيضًا. وتضمن هذه الهرمية الأسبقية لمصالح الدول الكبرى وسيطرتها على القرارات الدولية.

هذا الواقع العنيد لسيطرة قانون القوة، هو المسؤول عن إخفاق مشروع السلام العالمي الذي حلمت به الأمم بعد الحرب العالمية الثانية عند تأسيس منظمة الأمم المتحدة، كما يدل على ذلك شلل مجلس الأمن والجمعية العامة. فبدل تحقيق السلام العالمي والدائم الذي وعد به هذا الميثاق شعوب العالم من خلال الاحتكام لقانون دولي واحد، تفاقمت الحروب والنزاعات الدولية والأهلية بشكل أكبر، لكن مع تعديل مهم في مسارها، وهو انتقالها من الشمال أو المركز إلى المحيط بين الدول الضعيفة والتابعة. وأكثر فأكثر يفوق عدد الحروب الأهلية، التي تعكس تدخلات وضغوطات وأجندات خارجية في الأغلب، في دائرة انتشارها وعددها، الحروب الخارجية[1].

والسبب أن توازنات القوة هذه ليست ثابتة أو جامدة. ففي مواجهة السيطرة النسبية للدول الغربية التي تحتكر أهم موارد القوة، بما فيها أسلحة الدمار الشامل وحق النقض الاستثنائي في مجلس الأمن الذي يشرعن خرق "القانون الدولي" المكلف ضمان تطبيقه، وفي مستويات أدنى من الصراع على السيادة العالمية، تدور صراعات لا تتوقف وبوتائر مختلفة، بين الدول الكبرى والمتوسطة والصغيرة، على مستوى العالم وفي القارات والأقاليم، تسعى من خلالها كل أمة ما أمكنها إلى توسيع هامش مبادرتها واستقلال قرارها. وهذا يعني أن نظام العلاقات والتوازنات الدولية نظام غير مستقر. وأن الحفاظ على السيادة يستدعي خططًا استراتيجية في الأمدين المتوسط والبعيد، كما يستدعي سياسات وأحيانًا حروبًا استباقية. لكنه يعني أيضًا أن السيطرة تخلق في مواجهتها إرادة التحرر منها واستراتيجيات مقاومة وتفرز معارك متعددة ومتوازية، وأن الأكثر ضعفًا بين الدول هو الذي يتحمل العبء الأكبر لهذه السيطرة التي كثيرًا ما تجري على حسابه وتؤدي أحيانًا إلى تحطيمه[2].

---

(1) هكذا ساد سلام مديد منذ الخمسينيات بين بلدان الشمال المركزية، أوروبا والولايات المتحدة الأميركية، أساسًا، بينما زاد الحديث عن الحروب بالوكالة التي تشكل عاملًا في المحافظة على هذا السلام أيضًا بمقدار ما تعكس تصدير المشاكل والنزاعات والتوترات والتناقضات إلى الجنوب، أي إلى الهوامش والأطراف العالمية وتسعى إلى حلها أو تنفيسها فيها.

(2) من الواضح أن مصطلح الغرب الذي نستخدمه في هذا التحليل هو مفهوم جيوسياسي لا ثقافي ولا حضاري ولا ماهوي يولد ويعاد إنتاجه من خلال هذه الديناميكيات التي تحكم التوازنات والتحولات العالمية المستمرة كفاعل أول فيها حتى الآن تمامًا كما هو الشرق الأوسط واقع جيوسياسي وشريك تابع فيها. وكلاهما موقع متغير ولا شيء ثابت تمامًا فيهما وإنما خاضع للتحول والتداخل والتشابك. الغرب من اختراع السياسة والسيطرة وكذلك الشرق. هذه لغة جيوسياسية وليست حقائق وماهيات متعالية على التاريخ والسياسة أو خارجهما. =

وهذا يعني أيضًا أن التبعية ليست حتمية، وأن من الممكن شعوبًا ذات قدرة على حشد موارد استراتيجية معتبرة، وحدها أو بالتحالف مع قوى أخرى، أن تغير مكانتها في سلم ترتيب الدول وسيادتها وتتحكم بشكل أفضل في مصيرها إذا توفرت لها شروط تاريخية مناسبة وقيادات سياسية وفكرية قادرة على استثمار هذه الظروف وتطويرها. فالصين التي حطمت بريطانيا إمبراطوريتها وخضعت منذ القرن الثامن عشر لحرب فريدة كان هدفها فتح سوقها أمام تجارة الأفيون، نجحت، منذ بدايات القرن العشرين، في توحيد إماراتها وانتزاع استقلالها وتوحيد فضائها، ضد إرادة الغرب واليابان، وانتهت بإقامة دولة عظمى تتحول تدرّجًا إلى دائرة مركزية عالمية موازية للمركزية الغربية حتى لو لم تكن بالضرورة مساوية لها في التقدم التقني والعلمي والسياسي والفكري ولا بالضرورة أيضًا عدوًّا لها[3].

= فكلاهما الشرق والغرب تمثل ذهني، يسعى كل منهما إلى أن يستخدم صورة الآخر ليبني نفسه ويحدد موقعه، ووراء ذلك تكمن مصالح وتتقاطع مصائر جماعات وشعوب وقوى تتحكم فيها علاقات القوة أكثر مما تخضع لأي حكمة أو تعقلات فعلية. ليس بمعنى أنها اختلاق لقصة من العدم، بل بمعنى إعادة تركيب الصورة والسردية بما يلائم مشاريع وغايات وأهدافًا هي نفسها متغيرة، نتاج سياق تاريخي وسياق اجتماعي وسياق جيوسياسي محدد. فليست الأسطورة أمرًا فارغًا من المعنى. وربما كانت فاعليتها في التاريخ وفي تحريك الجماهير أقوى من فاعلية النظرية العلمية، فما بالك بالواقعة التاريخية الجافة أو الخام؟ هذا هو الواقع بالتأكيد. فالأسطورة هي التي تحول الواقع إلى خيال وتصنع الأيديولوجيا التي تحشد الجماهير وتمكنها من تجاوز واقعها المذرر، الفردي والخاص، ويجعله منظومًا عبر الالتقاء حول قضايا ومبادئ وقيم جامعة، وهي التي تقدم الدافع والمبرر في معظم الأحيان للصراعات الكبرى التي هي مادة التاريخ البشري ومحركه الرئيسي. لكنها عندما تخمد نارها وتنطفئ بسبب تغير السياقين التاريخي والاجتماعي، وتغير مجرى الوقائع ذاتها ومنطق تعاقبها، تصبح الأساطير التي كانت الملهمة والمحفزة والمحركة في الماضي أو في سياق آخر، "طماشات" على الوعي، وأنقاضًا ترهق الفكر وتثقل على الفهم. ويصبح من الضروري عندئذ إعمال سلاح النقد لتحرير الوعي وإزالة الغشاوة عن العقل، وتظهير رهانات القوى وتباين المصالح الجديدة المتنازعة، ومن ثم فتح كوة في هذه الطبقة السميكة من الضباب المخيم على الروح والعقل لمعاينة الواقع وديناميكيات تحوله وتناقضاته وفوضاه الجديدة كما هي، والإضاءة عليها، والسعي إلى فهمها والسيطرة عليها للخروج من الفوضى لمصلحة وعي أكثر اتساقًا ومن ثم عالم أكثر سلامًا وتعاونًا وإنسانية في الوقت نفسه. فغياب الوعي أو الوعي الخاطئ بالإخفاق لا يعمل إلا على إعادة إنتاجه.

(3) هذه هي المرة الثالثة التي يجد العالم الحديث نفسه أمام تحدي نظام تعددية قطبية بالفعل. كانت الأولى في عهد الاستعمار الكلاسيكي بين فرنسا وبريطانيا وبعض الدول الأوروبية العاملة على الخط الاستعماري، والثانية بعد الحرب العالمية الثانية بين الاتحاد السوفياتي والتحالف الأوروبي-الأميركي. والثنائية القطبية تعني حتمًا إعادة تمحور الدول والبلدان التابعة أو العديمة السيادة والسيطرة على مصيرها حول القطبين البارزين لضمان الاستقرار والحماية والمعونات والمساعدات.

وفي الشرق الأوسط تسعى إيران وتركيا وروسيا في وقتنا الراهن إلى استغلال أزمة المشرق العربي وضعف دوله وانهيار بعضها لتغيير الوقائع الجيوسياسية، بما في ذلك الحدود السياسية القائمة، وإعادة تموضعها على سلم السيطرة والسيادة العالمية. فتغيير الحدود، بالإلحاق، أو تفكيك الدول القائمة وتقسيمها، أو بناء تحالفات أو اتحادات فعالة في ما بينها، هو أحد السبل الرئيسية لقلب التوازنات أو تثبيتها على مستوى الصراع الدولي، الشامل والإقليمي على الهيمنة على القرار الدولي.

وإذا كانت هناك منطقة أدّت الجيوسياسة وسياسات القوة وتوازناتها في القرنين الأخيرين دورًا حاسمًا في رسم خرائطها وتحديد مواردها ونوعية الدول أو الدويلات المسموح بها، فهي منطقة الشرق الأوسط وهوامشها العربية التي تحتل الشريط الجنوبي والشريط الشرقي للبحر الأبيض المتوسط. وما نظر إليه الرأي العام بوصفه من أعمال التآمر، مثل التدخل المستمر، والضغوط الدائمة، ومقاومة مشاريع الوحدة أو التعاون بينها والاتجاه الدائم إلى تقسيمها، ليس في الواقع سوى سياسة واستراتيجيات مدروسة لحرمان المنطقة من تجاوز حدود معينة في ميزان القوة. وهذا يعني أيضًا في امتلاك فرص تعزيزها: الثورة الصناعية والتقنية والعلمية، والدولة–الأمة، والديمقراطية بما تجسده من حكم الشعب وتحكمه بقراره الوطني وتنمية قدراته وشعوره بالمسؤولية عن مستقبله. في المقابل، ليس هناك وسيلة للسيطرة على موارد البلاد الأخرى والاستفادة منها لمصلحة غيرها سوى الإبقاء عليها ضعيفة ومفتتة وعاجزة عن الوصول إلى تفاهم وطني أو التحكم في اختلافاتها الداخلية ومصيرها.

هذا ما حصل للشعوب العربية التي كانت جميعها باستثناء المغرب الأقصى خاضعة لحكم السلطنة العثمانية. فلم تخف القوى الأوروبية منذ بداية القرن التاسع عشر طمعها في تقاسم أملاك السلطنة التي دب فيها الضعف والفساد، والتفكير بتفكيكها ووراثة أملاكها، بما في ذلك تركيا ذاتها. لكن أسبابًا كثيرة دفعت الدول المتآمرة إلى تأجيل هذا المشروع، بل وإلى الدفاع عن بقاء السلطنة وعدم السماح بسقوطها. ومن بين هذه الأسباب الخوف من أن يخدم تفككها روسيا التي تحولت، بعد إصلاحات بطرس الأكبر في القرن السابع عشر، إلى قوة منافسة، لم تخف أطماعها في أراضي السلطنة العثمانية التي اقتطعت الكثير من أطرافها، وتجنب مخاطر تفجر الصراعات بين القوى الأوروبية على أشلائها ومن ثم انهيار صلح وستفاليا (1648)

الذي عزز السلام الأوروبي بعد عقود طويلة من الحروب المدمرة. من هنا، بدا إسقاط السلطنة يثير المشاكل أكثر مما يحلها. وهذا ما أنتج "المسألة الشرقية" التي تشير إلى هذا الإشكال أو التحدي الذي يوجهه تفكك "رجل أوروبا المريض" للدول الأوروبية: كيف يمكن الإجهاز على السلطنة العثمانية المتهاوية واقتسام أملاكها وفي الوقت نفسه عدم السماح للإمبراطورية الروسية الصاعدة أن تلتهم الجزء الأكبر من أراضيها وتزيد من مخاطر توسعها وتفوقها.

في هذا السياق، شجعت أوروبا مشروع الإصلاحات العثمانية التي سميت "التنظيمات" على أمل المحافظة على فريستها حتى يحين وقت قطافها[4].

إجهاض الثورة الصناعية

لم تكن روسيا الدولة الوحيدة التي سعت إلى اغتنام فرصة تفسخ السلطنة للنهش فيها، بل نافستها في ذلك شعوب أوروبا الشرقية التي خضعت لاسطنبول وبدأت بدعم أوروبي في الكفاح من أجل استقلالها. لكن الرد الأبرز تمثل في محاولة الباشا محمد علي بناء سلطنة موازية انطلاقًا من مصر التي دفع به السلطان العثماني إليها في جهوده لصد الحملة النابليونية في نهاية القرن الثامن عشر (1798-1801). وبعد أن نجح

(4) لم تكن مقاومة البنى والهياكل القديمة هي العامل الأبرز في تفسير فشل الإصلاحات العثمانية، بل السياسات الاقتصادية الانفتاحية التي فرضتها عليها الدول الأوروبية، والتي انتهت إلى تفاقم أزمة الدولة المالية وتعميق تبعيتها للدول والمصارف الأجنبية. فقد أدى فتح أسواق السلطنة أمام البضائع الأوروبية، وتطبيقها سياسات ضريبية مجحفة دمرت الصناعة الحرفية من دون أن تطلق ديناميكية الصناعة الحديثة، إلى ارتهان مصير الاقتصاد المحلي لإرادة الدول والرساميل الأوروبية، ما دفع السلطان عبد الحميد الثاني، والتيارات المحافظة من ورائه، إلى الانقلاب على الدستور وتعليق الحياة البرلمانية والعودة إلى حكم الاستبداد. لكن بعكس ما أراده السلطان، لم تساهم العودة عن الإصلاحات في تهدئة الأزمتين السياسية والاقتصادية، بل فجرتهما. فدفعت التيارات القومية، داخل تركيا وفي الولايات العربية معًا إلى القطيعة مع النظام. هكذا انتزع أنصار جمعية الاتحاد والترقي السلطة بانقلاب عسكري كلف السلطان عبد الحميد الثاني مركزه (1908)، وتبنت الحركات القومية الوليدة التي كانت تطالب باللامركزية في الولايات العربية، وهي آخر ما تبقى للسلطنة خارج الأراضي التركية، مطالب استقلالية، فتحت الطريق أمام تدخل العواصم الأوروبية. ومن التفاعل بين هذه الحركات الاستقلالية ومصالح الدول الأوروبية للحلول محل السيطرة العثمانية، جاء إعلان "الثورة العربية الكبرى" (1916) التي جمعت بين الأرستقراطية الحجازية والبرجوازية السورية الناشئة. وجاءت هزيمة الدولة العثمانية في الحرب العالمية الثانية التي دخلت فيها إلى جانب المحور لتضع نقطة النهاية على آخر إمبراطورية إسلامية في التاريخ (1923)، وتفتح فصل التدخل الواسع للدول الأوروبية في المناطق التي رحلت عنها، وفي المشرق بشكل خاص.

بمساعدة وجهائها في تنصيب نفسه واليًا عليها وقضى على قوة المماليك المنافسة سعى بالتعاون مع الأوروبيين إلى إقامة مركز للتقدم التقني والعلمي والصناعي فيها، حولها في عقود قليلة إلى مركز قوة متوسطية يحسب حسابها. ولم يكن هناك ما يحول دون نجاحه سوى معارضة القوى الأوروبية وحصول تفاهم أوروبي لتقويضه وتحويل مصر إلى مستعمرة من بين المستعمرات الأوروبية العديدة في المنطقة [5].

كان هذا من دون شك من أوائل مشاريع التحديث التي عرفتها البلدان خارج القارتين الأوروبية والأميركية، جعل من مصر في ذلك الوقت دولة متقدمة في حداثتها على معظم الدول الأوروبية باستثناء عدد محدود منها. وقام على ثلاث ركائز أساسية. الأولى تعنى، مثلما هي الحال في جميع محاولات التحديث المعاصرة، بإنتاج القوة العسكرية وبناء جيش حديث على أنقاض الميليشيات المملوكية، ودعمه بالصناعات الحربية التي سرعان ما فتحت طريق الصناعات المدنية. ولم يتردد محمد علي باشا في الاعتماد على خبراء وضباط أوروبيين [6]. والركيزة الثانية احتكار الدولة النشاطات الاقتصادية، الصناعية والتجارية، وحمايتها من المنافسة الأوروبية. والركيزة الثالثة السياسة التعليمية والعلمية التي تمثلت في فتح المدارس على اختلاف مراحلها في جميع النواحي المصرية بحسب النظم والمناهج الحديثة، والتشجيع على تعلم اللغات الأجنبية، وترجمة الكتب العلمية، وإرسال البعثات الدراسية إلى البلدان الأوروبية للتخصص في شتى العلوم العسكرية والمدنية. وكانت فاتحتها البعثة التي أرسلها إلى إيطاليا لدراسة الفنون العسكرية وبناء السفن والهندسة (1813). واشتهر من بين أعضائها "نقولا مسابكي أفندي" الذي سافر إلى مدينة ميلان (1815) لتعلم فن سبك الحروف والطباعة. وكان من أهمها أيضًا البعثة الكبيرة التي ضمت

---

(5) وفي هذه الحقبة ذاتها بدأ التوسع الغربي في شمال أفريقيا، فاحتلت فرنسا الجزائر في عام 1830، وتونس في عام 1881، والمغرب مع إسبانيا في عام 1912، وكانت بريطانيا قد احتلت مدينة عدن عام 1839 وسيطرت بعدها على مشيخات ساحل عمان، وفرضت سيطرتها على مصر عام 1882. أما إيطاليا فقد فرضت سيطرتها على ليبيا عام 1912.

(6) بعد القضاء على قادة المماليك في مذبحة شهيرة سميت مذبحة القلعة (1811)، انصب جهد محمد علي على تكوين جيش قوي يدل على حجم طموحاته للدفاع عن حكمه وللعمل في الساحتين الإقليمية والدولية أيضًا. فرفع عدد قواته من 25000 في عام 1823 إلى 150000 في عام 1832، أي 6 مرات في أقل من عقد من الزمن. وأنشأ أسطولًا بحريًّا تجاوز عدد قطعه في العام ذاته الثلاثين تحمل 1300 مدفع، وعدد جنوده 12000، مع ورشات لصناعة السفن في الإسكندرية، ثم مدرسة للبحرية (1831).

40 مرشحًا إلى فرنسا (1826) كان من أبرزهم إمامها الديني "رفاعة رافع الطهطاوي" الذي صار أحد أبرز ملهمي النهضة والفكر العربي الحديث.

وكما فعلت الدول الأوروبية الساعية في تحديثها إلى توسيع نطاق سيطرتها السياسية والاقتصادية، اندفع محمد علي باشا إلى التوسع الجغرافي في محيطه، في السودان وآسيا العربية، بحثًا عن الموارد الطبيعية الرخيصة، وتعزيزًا لموقع دولته الاستراتيجي، ولافتتاح أسواق جديدة للصناعات المحلية.

وقد أثار نمو القوة العسكرية والقوة الصناعية المصريتين قلق أوروبا لما يشكله من منافسة لها وتغيير في موازين القوى في البحر الأبيض المتوسط من شأنه أن يقطع عليها الطريق لتحقيق مشاريعها في المشرق وما وراءه من مصالح استعمارية في آسيا وأفريقيا. فاستغل الحلف الأوروبي بين بريطانيا وروسيا وفرنسا فرصة اندلاع حرب استقلال اليونان عن السلطنة للتدخل إلى جانب اليونان وتحطيم أسطول محمد علي (معركة نافارين 1827). وكانت تلك الحرب بداية لتحطيم حلم الباشا، وإجباره على الانكفاء إلى مصر قبل وضعها هي ذاتها تحت الحماية البريطانية في عهد أبنائه.

وبعد وقف تقدمه نحو القسطنطينية وإجباره على الانسحاب من سورية (1840)، سعت بريطانيا التي كانت تشهد انطلاق ثورتها الصناعية وتبحث عن أسواق خارجية لتصريف منتجاتها وإنعاش اقتصادها إلى إجهاض الصناعة المصرية الوليدة. ولإجبار والي مصر على إلغاء احتكار الدولة وفتح أسواق بلاده للتجارة الإنكليزية، لجأت لندن إلى توقيع اتفاقية تجارية ("بلطة ليمان" 1838) مع السلطان العثماني، الذي أصبح بعد تبني مشروع "التنظيمات" رهين المساعدات والسياسات الأوروبية، نصت بوضوح على: 1 - معاملة بريطانيا معاملة خاصة، 2 - إلغاء الاحتكارات، 3 - تحديد الضريبة على البضائع المصرية بـ12 في المئة على الصادرات و5 في المئة على الواردات. واختار محمد علي، بعد أن تخلى عنه حلفاؤه الفرنسيون وفقد أسطوله البحري، الانصياع لإرادة السلطان الذي فرضت عليه الاتفاقية الجديدة مقابل اعترافه بمصر ملكية وراثية لأبنائه من بعده.

وكانت النتيجة كما انتظرها البريطانيون، إغلاق المصانع الحكومية المصرية وعودة الوكالات التجارية الأوروبية للسيطرة على السوق المحلية، وانتزاع رؤوس الأموال الأجنبية ملكية المؤسسات والشركات الزراعية والصناعية الحديثة. وجاء تعيين اللورد كرومر، باتفاق بريطاني-فرنسي (1879)، مشرفًا على إدارة صندوق

الدين، ثم معتمدًا بريطانيًّا (11 تموز/ يوليو 1883) ليقضي على ما تبقى من الصناعات المصرية بفرض الرسوم الضريبية الباهظة. فاضطرت الحكومة المصرية للتنازل عن مغازل القطن، ومعامل النسيج، ولإغلاق مصانع المدافع والذخيرة، لتخلي السوق للمنتجات الإنكليزية، وتتحول مصر محمد علي باشا إلى مزرعة للقطن تعمل لحساب صناعة النسيج البريطانية.

ولاستكمال السيطرة على الاقتصاد المصري، أنشأ كرومر البنك الأهلي (1898) لاحتكار إصدار الأوراق المالية المصرية، والأعمال المصرفية كافة، وكان مشروعًا إنكليزيًّا هدف إلى ربط العملة المصرية بالعملة الإنكليزية. ونشطت في عهده الاستثمارات الأوروبية في التجارة وتأسيس بنوك التسليف التي أوقعت الفلاحين الذين عجزوا عن سداد ديونهم في قبضتها. وهذا ما سهل استيلاء الدائنين على الأراضي الزراعية طبقًا لقوانين الامتيازات الأجنبية في ما عرف بالبيوع الجبرية لوفاء الديون الفلاحية. وبعد أن قُضِيَ على الصناعة المصرية والسيطرة على الأسواق المالية والتجارية، جاءت الحكومات والوكالات والمصالح التجارية الأوروبية بمشروع شق قناة السويس التي أغرق إنشاؤها مصر بالديون، وتحولت إلى ذريعة للتدخل الأوروبي المباشر في الشؤون المصرية حتى تأميمها في عام 1956.

لم تفرض الوصاية المالية على مصر لسداد الديون الأوروبية، بل كانت ذريعة لإعلان مصر محمية بريطانية، أي تحويلها إلى مستعمرة. وقد تجلى ذلك في إحلال اللغة الإنكليزية في المدارس محل اللغة العربية، بهدف تكوين نخبة حديثة مرتبطة بالاحتلال وتعمل لخدمته في الوقت الذي لم يعر نظام الحماية البريطانية أي اهتمام لمحو الأمية وتوسيع قاعدة التعليم[7]. وهذا ما عبرت عنه أيضًا مصادقة كرومر على الأحكام الصادرة في حق المصريين المتهمين في حادثة دنشواي (حزيران/ يونيو 1906) والتي تراوحت بين الإعدام والجلد[8].

---

(7) ثمة مصادر تشير إلى أن نسبة الأمية بلغت في العشرينيات من القرن العشرين 92 في المئة بين الذكور و97 في المئة بين الإناث.

(8) في الواقع، تحول كرومر من وكيل مالي للدول الدائنة إلى حاكم مصر الحقيقي. فقد انتزع من الخديوي عباس حلمي الثاني سلطاته كلها، فلم يعد يمكنه تعيين رئيس وزراء من دون استشارته وموافقته. كما وضع القيود على سلطة مجلس شورى القوانين الذي استحدث من الحكومة المصرية إبان الاحتلال. كما وضع الإدارة المدنية تحت إشرافه المباشر من خلال مستشارين بريطانيين وضعوا في الوزارت المصرية كلها، وكانوا مسؤولين أمامه.

لم تكن خيارات الخديوي إسماعيل بعيدة من هذه التحولات. فقد كان مغرمًا بالحداثة بمعنى تغريب مظاهر الحياة المصرية، وتكوين نخبة وطبقة غربيتين بالمعنى الصحيح لا بالمعنى المجازي للكلمة. واستبدل مشاريع محمد علي الإنتاجية والبنائية بحداثة استهلاكية لم ترتب ديونًا إضافية على مصر فحسب، ولكنها عملت، أسوأ من ذلك، على نشوء طبقة أرستقراطية محلية مستلبة سياسيًّا ومنفصلة تمامًا عن الشعب تستنزف موارد البلاد في توفير شروط حياة البذخ ومحاكاة الأرستقراطية الأوروبية. وأنتجت في مصر أمتين لا علاقة لإحداهما بالأخرى، تمامًا كما وصفها الشيخ إمام: مصر العشة ومصر القصر.

لا يغير من هذه الوقائع أن القاهرة كانت تحت الحماية البريطانية، تتمتع بحريات نسبية أكثر مما كانت عليه الحال في الولايات العثمانية الأخرى، وأن الكثير من مثقفي الأقطار المشرقية وفنانيها جعلوها عاصمة لنشاطهم فصارت مركز إشعاع للفكر الحديث والفنون الراقية. وأن وجود طبقة أرستقراطية وبرجوازية كوسموبوليتية كبيرة فيها قد وفر جمهورًا كبيرًا لهؤلاء الأدباء والمفكرين والفنانين. ذلك كله لم يكن سوى واحة في صحراء الفقر والحرمان للأكثرية من فلاحيها وطبقاتها الشعبية. وانفجر كفقاعة حين فجرها الضباط المصريون قبل أن يستثمرها الإخوان المسلمون الذين أصبحوا القوة الأكثر شعبية فيها[9].

أما الواقع الأبرز فقد كان يتمثل في الاحتلال والتبعية وغياب السياسات التنموية وخلق الصناعة وتحديث الزراعة لخلق فرص العمل وكسر احتكار الثروة والسلطة والجاه، وفي سيطرة رأس المال الأجنبي وتصدير الثروات إلى الخارج. وبرز أول رد على هذه السياسات البريطانية الرامية إلى تقويض مشروعَي الاستقلال والتقدم المصريين، في اندلاع ثورة 1919 التي كانت أول ثورات الاستقلال في أفريقيا وفي الشرق وآسيا. ولم ينته التدخل البريطاني المباشر في شؤون مصر بالتحالف مع الملكية إلا بانتصار ثورة الضباط الأحرار وإلغاء الملكية (1952) وقلب الطاولة على البريطانيين والطبقة الريعية التي نشأت على أنقاض مصر الحديثة، وحداثتها المغدورة.

(9) في اعتقادي، لا يزال إخراج مصر من توازنات القوة الإقليمية في الشرق الأوسط وعزلها عن بقية الأقطار العربية، هدفًا استراتيجيًّا رئيسيًّا في السياسات الغربية. فقد كان هو الثمن لتوقيع اتفاقيات كامب ديفيد التي استعادت من خلالها القاهرة سيناء منزوعة السلاح مقابل انسحابها العملي من التحالف العربي.

لم يختلف المشروع المصري في طبيعته ومحركاته عن المشروع الياباني الذي أعقبه بعد ما يقارب نصف قرن، كما لا يختلف عن مشروع بطرس الأكبر الذي سبقه بحوالى قرن، ولا عن التجربتين السوفياتية والصينية في ما بعد. فقد كان دافع هذه الدول الدفاع عن استقلالها ضد خطر السيطرة الأوروبية، كما كان رائدها ببساطة محاكاة هذه الدول والسير على منوالها في جميع المجالات. وقد تبنت جميعها سياسة تجارية حمائية وراهنت على تطوير الركائز الثلاث: الجيش والصناعات الحديثة والتوسع في السياسات التعليمية والعلمية. وكان هذا خيارًا حتميًّا في غياب برجوازية قوية ومستقلة، وغلبة الإقطاعية وملاك الأرض وفساد بيروقراطية الدولة القديمة أو عقمها.

وقد نجحت اليابان لبعدها من مركز السيطرة العالمية وربما لفقرها إلى الموارد التي كانت تطمح إليها الدول المستعمرة. ونجحت الصين لما تمتعت به من مزايا استثنائية في المساحة وعدد السكان ومسرح الصراع فاستفادت من إطار مناورة تاريخية واستراتيجية استثنائي كان له الدور الأول في حماية ما أطلق عليه قائد مسيرتها التحديثية ماو تسي تونغ الحرب الطويلة الأمد. أما التجربة السوفياتية فقد وصلت بعد أقل من قرن إلى طريق مسدود، لأسباب بنيوية وأيديولوجية، وانهارت تحت تأثير سباق تسلح فرضه عليها المعسكر الغربي لم تكن قادرة على مواجهته.

بينما لم تغب فكرة السيطرة على مصر والمشرق عن أنظار القوى الأوروبية منذ تراجع القوة العثمانية، والتي بدأت بالحملة النابليونية ثم بالاحتلال المباشر للجزائر، ثم تونس ومصر وبلاد الشام والمغرب، لأهميتها الاستراتيجية وجوارها المباشر لأوروبا، وامتلاكها ثروات وموارد مادية وكذلك روحية كبرى، أثارت أطماع الممالك الأوروبية منذ الحروب الصليبية مرورًا بحرب استرداد الأندلس والمواجهات المستمرة في البحر المتوسط بين الطرفين. ولن يمر وقت طويل قبل أن تسيطر على عموم العالم العربي وتحوله إلى منطقة خالية من القوة ومجردة من السيادة العملية ومن السياسة أيضًا. فأصبح مرتبطًا بها كحزام واق بمقدار ما هو مختلف عنها في بنياتها ومآلاته ونقيض لها.

كان القضاء على التجربة الصناعية المصرية الحديثة درسًا كبيرًا، حرصت أوروبا على أن تلقنه لكل من يتجرأ في المستقبل على محاكاة الباشا محمد علي والحذو

حذوه في اتباع سياسات استقلالية وتحديثية أو تنموية في هذا الحزام الفارغ أو البهو الذي يمثله الشرق الأوسط بالنسبة إلى المركز. وقد أصبح ما طبق في مصر قاعدة سلوك لوضع المنطقة في غرفة الانتظار وتجميد تقدمها والحد من طموحها في الخروج من حالة التأخر ومواكبة حركة التقدم العلمي والتقني والسياسي.

تقويض مشروع الدولة الوطنية

أحيت الأزمة التاريخية التي شهدتها السلطنة العثمانية مشاعر العديد من الشعوب الخاضعة لها وتطلعها إلى الانفصال واستعادة استقلالها والالتحاق بركب الدول القومية الذي دشنته الشعوب الأوروبية نفسها. هكذا استقلت الولايات الأوروبية وشكلت دولها المستقلة. وكانت الولايات العربية الأخيرة التي بقيت متمسكة بالسلطنة لأسباب كثيرة، أهمها من دون شك الولاء لعقيدة دينية واحدة، والخوف من السقوط تحت السيطرة الاستعمارية، وبالنسبة إلى المشرق لعمق التفاعل بين النخب والطبقات السائدة العربية والتركية. واقتصرت المطالب "العربية"، أو في الولايات العربية، على اللامركزية واحترام اللغة العربية. لكن إشراف السلطنة على السقوط وانتزاع جمعية الاتحاد والترقي القومية الراديكالية السلطة بانقلاب عام 1908 واتجاهها إلى تطبيق سياسة استعمارية على الولايات العربية، ومن ضمنها تشديد القبضة الأمنية والسعي إلى إحلال اللغة التركية محل العربية، عززت النزعة القومية المقابلة لدى النخب الثقافية والطبقة الوسطى الجديدة التي ولدت من رحم الإصلاحات العثمانية. وشجع العرب على الانفصال وعود بريطانيا لهم وحثهم على النهوض ضد السلطة العثمانية في إطار التحضيرات للحرب العالمية الثانية وكسب العرب إلى صف الحلفاء في حال أعلن السلطان الجهاد الأكبر.

ومنذ عام 1916، بدأ وضع التفاهم العربي-البريطاني موضع التطبيق. وأعلن العرب من الحجاز، موطن الدعوة المحمدية، وعلى لسان الشريف حسين حارس الحرمين، الثورة على حكومة اسطنبول بدعم مباشر من لندن وبمساعدة ضابط المخابرات البريطاني لورنس "العرب". وانطلق جيش الثورة من مكة في اتجاه دمشق بقيادة الأمير فيصل نجل الشريف حسين. وإلى جانب الحجاز، شاركت في هذا المشروع نخب بلاد الشام التي كان لها الدور الأكبر في توجيهها واستثمار نتائجها أيضًا، بعد أن انقلبت بريطانيا على وعودها وقررت دعم عبد العزيز بن سعود، في

مشروعه لاحتلال الحجاز وإعلان مملكة عربية في شبه الجزيرة العربية مدعومًا بالحركة الدينية الوهابية على حساب الهاشميين، وهذا ما وجه خنجرًا قاتلًا للمملكة العربية التي وعد بها البريطانيون الشريف حسين والنخب المشرقية التي كان من المفترض أن تضم سورية والعراق والحجاز وشبه الجزيرة العربية.

في تشرين الأول/ أكتوبر 1918، دخلت فصائل الجيش العربي القادم من الحجاز، دمشقَ وقوبلت باستقبال شعبي وعسكري حافل. وتشكلت أول حكومة عربية في سورية في العصر الحديث. وفي 8 آذار/ مارس 1920، أعلن المؤتمر السوري العام، الذي ضم ممثلين منتخبين عن جميع مناطق سورية "الجغرافية" وتصرف بوصفه برلمانًا منتخبًا، استقلال سورية تحت اسم المملكة العربية السورية وتتويج الأمير فيصل بن الحسين ملكًا عليها.

نص الدستور العربي الجديد (13/ 7/ 1920) على أن حكومة المملكة السورية العربية حكومة ملكية مدنية نيابية عاصمتها دمشق الشام ودين ملكها الإسلام، كما نص على أن السوريين متساوون في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن دينهم وقوميتهم وجنسهم ذكورًا وإناثًا، وأن الحرية الشخصية مصانة من كل تعد ولا يجوز توقيف أحد إلا بالأسباب والأوجه التي يحددها القانون. ولا يجوز التعذيب ولا إيقاع الأذى على أحد لأي سبب كان. كما لا يجوز التعرض لحرية المعتقدات والديانات، ولا منع الحفلات الدينية لطائفة من الطوائف، على ألا تخل بالأمن العام أو تمس بشعائر الأديان والمذاهب الأخرى. وشدّد على الحق في تأليف الجمعيات وعقد الاجتماعات وتأسيس الشركات الحرة، وعدم جواز مراقبة المطبوعات أو تفتيشها ومعاينتها قبل الطبع. وعلى مجانية التعليم الابتدائي الإجباري في المدارس الرسمية، وواجب الحكومة إحداث مدارس للعلوم والفنون العالية، وتحمل المسؤولية في الإنفاق عليها وإدارتها، وحقها في الإشراف على سياسة التعليم والتربية في جميع أنحاء المملكة.

صيغ الدستور الجديد من لجنة ضمت ممثلي أطياف الرأي العام من جميع الطوائف والمناطق السورية، فلسطين ولبنان والأردن، وعبّر عن تطلعات مختلف الفئات والطوائف والتوجهات الأيديولوجية الإسلامية والإصلاحية والعلمانية. ولم تبرز أثناء

صوغه مشكلة طائفية ولا مشكلة إثنية، وصيغ بمشاركة الجميع على قدم المساواة[10]. لم يميز في الحقوق دينًا من آخر، ولا رجلًا من امرأة. وأعطى الدستور الوليد الأسبقية للسلطة التشريعية على التنفيذية. وأدّى الشيخ الإصلاحي رشيد رضا، الذي مر ذكره، دورًا مهمًّا في إدارة النقاشات والدفاع عن علمانية الدستور، تحسبًا من تدخل الدول الأوروبية في شؤون البلاد بحجة حماية المسيحيين. ويجمع المراقبون على أن دستور المملكة الجديد كان في نصه ومضمونه الأكثر تقدمًا وحداثة بين دساتير عصره وأرقاها في كل ما يتعلق بتعريف الحقوق والواجبات والحريات والمساواة التامة فيها. وقد سبق في إعطاء المرأة حقها المساوي للرجل معظم الدساتير الأوروبية في ذلك الوقت ومنها الدستور الفرنسي.

لم يعبأ البريطانيون والفرنسيون بالدستور الجديد ولا بإعلان المؤتمر السوري استقلال البلاد واختيار ملكها وتأليف حكومتها ومؤسساتها. ومن دون مفاوضات مع السلطات العربية الجديدة، وبعد أقل من ثلاثة أشهر على إعلان استقلال المملكة السورية الدستورية، وجه الجنرال الفرنسي هنري جوزيف أوجين غورو، بموجب اتفاقيات بقيت سرية حتى ذلك الوقت (سايكس-بيكو)، إنذارًا للملك فيصل (14 تموز/يوليو 1920) بقبول الاتفاق الثنائي الفرنسي-البريطاني وتسريح الجيش العربي وإلغاء التجنيد الإجباري. لكن قبل وصول الجواب كانت القوات الفرنسية تزحف نحو الأراضي السورية التي دخلتها في معركة غير متوازنة، فقد فيها وزير دفاع المملكة السورية يوسف العظمة حياته (ميسلون 24 تموز/يوليو 1920).

هكذا محت الدولتان البريطانية والفرنسية من دون أدنى نقاش الوعود التي أعطيت للنخبة العربية لتشجيعها على الانقلاب على العثمانيين والانفصال عنهم. وقررتا أن البلاد السورية مثلها مثل الأراضي التي تفتقر إلى السيادة، خاضعة للقانون الذي

(10) هذا ما حدا بالباحثة الأميركية إليزابيث طومسون إلى وصف تلك اللحظة التي عرفتها سورية (1918-1920) باللحظة الأسطورية، واتهام السياسات الاستعمارية بسرقة تجربة ديمقراطية أصيلة من العرب، وحرمان السوريين من بناء وطنية حديثة متجاوزة للطائفية وفضاء سياسي للتسامح والتعايش والتعددية. ينظر:

Elizabeth F. Thompson, *How the West Stole Democracy from the Arabs: The Syrian Congress of 1920 and the Destruction of its Liberal-Islamic Alliance* (New York: Grove Press, 2020).

وكذلك صقر أبو فخر، "مئة عام على الحكومة العربية في دمشق، ملكية مقيدة ودستور علماني"، **العربي الجديد**، 23/ 7/ 2020.

أسس للسياسة الاستعمارية والذي ينص على أن أي أرض تخلو من حكومة منظمة تكون فريسة مباحة لأي حكومة أوروبية تملك القدرة على احتلالها. وهذا ما جعل العواصم الأوروبية تتسابق على غزو البلاد الأخرى في القارات الخمس بوصفها أراضي سائبة لا مالك ولا حاكم لها، وهدية سائغة لمن ينجح في وضع يده عليها واستغلالها أرضًا وبشرًا كما يشاء. وهذا هو القانون ذاته الذي طالبت بموجبه الحركة الصهيونية لنفسها بفلسطين بوصفها أرضًا بلا شعب، أي أن من يعيش على أرضها من العرب هم مجموعات بدائية لا تعرف السياسة والحكومة ولا المدنية ويحق لحركة منظمة "متمدنة" أن تتجاهل حقوقهم وأن تخضعهم لحكمها ومصلحتها. وهذا هو المنطق ذاته الذي قاد فرنسا إلى احتلال شمال أفريقيا بدءًا بالجزائر التي أعدت لتكون مستعمرة استيطانية على شاكلة جنوب أفريقيا. وهو ذاته الذي وجه السلطات الفرنسية إلى رفض الاعتراف بالحكومة العربية الجديدة في سورية الطبيعية والتعامل مع سكانها بعد الاحتلال لا كشعب، بل كطوائف وعشائر وإثنيات وأقليات حتى داخل الطائفة الواحدة، وصرف النظر عن وحدة اللغة والتاريخ والثقافة والدين التي كان المثقفون العرب يعتدون بها للدفاع عن حقهم في إقامة دولة عربية وأمة واحدة[11].

انتزعت أوروبا بهذا الاحتلال العسكري حقها في تقرير مصير المشرق العربي ورسم حدود دوله وهويات سكانه عقودًا طويلة. بدل المملكة العربية الواحدة الديمقراطية والتي تساوي بين جميع أفرادها على أساس المواطنة السياسية، أعلنت سلطات الانتداب الفرنسية تقسيم البلاد وإقامة الكثير من الدول الطائفية أو الإثنية على أنقاضها: لبنان الصغير ثم الكبير (1 أيلول/ سبتمبر 1920)، ملجأ لمسيحيي الشرق، دولة جبل الدروز (20 نيسان/ أبريل 1921)، دولة العلويين (23 أيلول/ سبتمبر 1920)، دولة حلب ودولة دمشق (8 أيلول/ سبتمبر 1920) إضافة إلى

(11) هنا يظهر الفرق أيضًا بين تعامل الدول الأوروبية مع استقلال شعوب شرق أوروبا والبلقان، حيث لم تبخل في تقديم الدعم العسكري والسياسي لها واحترام استقلالها عن الدولة العثمانية وتعاملها مع الشعوب العربية التي أعلنت استقلالها وانتزعت استقلالها بإرادتها الحرة ونظمت شؤونها في إطار ملكية دستورية وأمة مكتملة الأركان. وهذا ما يعكس منذ البداية نظرة أوروبا إلى موقع البلاد العربية في الخريطة الجيوسياسية التي رسمتها لضمان سيطرتها وتعاملها مع الولايات العربية كما لو كانت أرضًا سائبة، تنتظر من يحكمها ويعلن سيادته عليها.

سنجق الجزيرة المتعدد الطوائف والقوميات. وانتدبت بريطانيا نفسها على العراق لتضمن طريقها إلى الهند، (نيسان/ أبريل 1920)، ثم على فلسطين (تموز/ يوليو 1920) التي وعدت على لسان وزير خارجيتها بلفور (1917) بإعدادها للاستيطان اليهودي. وأنشأت إمارة شرق الأردن (11 نيسان/ أبريل 1921) لفصل العراق عن فلسطين، وسورية عن الجزيرة العربية والمملكة السعودية.

أما شبه الجزيرة العربية، التي لم تكن قد كشفت عن كنوزها النفطية بعد، فقد كانت من نصيب عبد العزيز بن سعود الذي وجدت فيه زعيمًا محليًّا متعاونًا يساعدها في القضاء بأيدٍ عربية على حلم الشريف حسين، ملك الحجاز، لرفضه المصادقة على اتفاق سايكس-بيكو واقتطاع فلسطين لإقامة الدولة اليهودية فيها. وبدعمها تأسيس الدولة السعودية الوهابية، وضعت بريطانيا نقطة النهاية على مشروع المملكة العربية الواحدة التي لم تر النور، وفتحت صفحة نزاع لم يدم طويلًا بين الهاشميين والوهابيين السعوديين[12].

لم يقتصر أثر المشروع الفرنسي-البريطاني على تفتيت الجغرافيا السياسية ومن ورائها الوحدة الطبيعية، الجغرافية والاقتصادية والثقافية، التي كانت قائمة منذ قرون طويلة، ولكنه غرس بذور النزاعات القادمة بين الدول الجديدة، وحطم الهوية السياسية التي كانت الخيط الجامع بينها والذي وحد نخبها في الصراع مع الاستبداد العثماني والاستقلال عنه، وفجر مشاكل إعادة تعريف الدول والشعوب الخاضعة لها لهويتها الخاصة. فقد أجبرت الجغرافيا السياسية الجديدة النخب التي عملت مجتمعة لبناء الدولة الواحدة على البحث، في سبيل تأكيد سيطرتها ونفوذها في الدول الجديدة، عن خصوصيات تبرر وجودها، فخلطت بين الولاء للدولة والقانون والولاء للطائفة أو العشيرة. ودفعت الدول الناشئة في سبيل تأكيد سيادتها إلى المبالغة في إبراز التمايز والانعزال وإغلاق الحدود وتقديسها.

(12) سايكس-بيكو هي واحدة من ثلاث معاهدات أوروبية رسمت جغرافيا المنطقة السياسية: سايكس-بيكو (1916)، وسيفر (1920)، وسان ريمو (1920)، من دون أن يكون لأصحاب العلاقة أي رأي فيها، ضد مبدأ حق تقرير المصير الذي انبنت عليه فلسفة تشكل الدول والأمم المستقلة حديثًا وضد إرادة نخبها وشعوبها. حتى أن الأمير فيصل، الذي مثل الشريف حسين وصار ملكًا على سورية ثم على العراق لم يدع إلى مؤتمر الصلح في باريس (1919) بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، ولم يشارك كمراقب إلا بتوسط الكولونيل توماس إدوارد لورنس "العرب" وتدخل حكومة بريطانيا.

هكذا فاقمت الجغرافيا السياسية الطائفية والإثنية التوتر بين نخب سياسية كانت في الماضي تنتمي إلى مجموعة واحدة. وأدى التركيز على قدسية الحدود الجديدة إلى تحطيم شبكات التواصل الإنسانية والاقتصادية القائمة منذ آلاف السنين قبل نشوء الدول الحديثة. فانفصلت المدن عن أريافها والمناطق الداخلية عن مرافئها التاريخية وتقطعت طرق التجارة التاريخية وأسواقها. فلم تحرم هذه الخارطة السياسية الجديدة الشعوب من فرصة بناء اقتصاد متكامل فحسب، ولكنها عززت أكثر من ذلك الديناميكيات الانقسامية المذهبية والطائفية مما أعاق بناء هوية وطنية "سياسية" داخل الدول الجديدة وخارجها وأدى إلى إجهاض مشروع الدولة في هذه المستعمرات وفشلها في تحقيق تطلعات شعوبها. وهذا ما يفسر العودة القوية إلى الفكرة القومية العربية التي سوف تشهد صعودًا كبيرًا في الخمسينيات من القرن الماضي[13].

وككل سلطة استعمارية استندت حكومة الانتداب إلى النخب التي قبلت التعاون معها، فسيطر على مقاليد الحكم في الدويلات الجديدة لفيف من الوجاهات والفئات الوصولية التي سرعان ما تعاملت مع أقطارها الجديدة، بعيد استقلالها، كما لو كانت مزارع خاصة، وأحاطت نفسها بأسوار لا تفصلها عن الدويلات المجاورة فحسب، بل عن جمهور الشعب الذي حاولت أن تصنع له هويات جديدة تتماهى مع هوية حكامه. وللتغطية على هشاشة الأسس الشرعية لسلطتها، تمسكت بمفهوم ضيق للسيادة يكرس القطيعة الكاملة بين شعوب المنطقة في الوقت الذي لم تكن تجد النخب الحاكمة حرجًا في أن تتلقى توجيهاتها من الدول الأجنبية مباشرة أو من خلال مستشاريها المقيمين. وكان من الطبيعي أن يواكب هذا الانطواء وهذا الانكماش على الحدود الضيقة التماهي المتزايد بين المؤسسات السياسية والعصبيات الطائفية والعشائرية الحاكمة أو الطامحة للحكم. وهذا ما ساهم في تصنيم هذه العصبيات التي أصبحت وسيلة ثمينة في يد النخب السياسية المتنازعة على السلطة لتعزيز نفوذها، وما شجع على الاستثمار فيها من قوى داخلية وخارجية[14].

---

(13) وقد أدركت سلطات الانتداب الفرنسية عبث هذا التقسيم ولاعقلانيته، فأعادت تجميع بعض الدول المصطنعة في اتحاد توسع تدرّجًا ليصبح الاتحاد السوري. فضمت دولتي حلب ودمشق في عام 1924، ثم مناطق الدروز والعلويين للاتحاد في عام 1936. لكن بعد أن زرعت بذور الفرقة الطائفية التي ستبرز في مناخ الأزمات السياسية المقبلة.

(14) هذا ما حذر منه - 29 حزيران/ يونيو 1920 - المبعوث السوري حبيب لطف الله أمام لجنة من =

ذلك كله جعل من منطقة الهلال الخصيب منطقة غير قابلة للحكم ولا للتفاهم والتعاون ومن باب أولى لتطوير مشاريع التنمية الإنسانية والاقتصادية والاجتماعية. وفتح باب النزاعات والحروب الإقليمية التي لن تتوقف بعد تشكيلها. وكان من الطبيعي والمنتظر ألا تتمكن دول أو دويلات كهذه من التقدم أو النضج، لا من الناحية القانونية والدستورية ولا على مستوى المشاركة السياسية العملية وبلورة مفهوم المواطنة، ولا في ما يتعلق بإنتاج القيم والأخلاقيات المدنية الحديثة. إنما كان من الواضح أنها استمرت في التراجع بشكل مطّرد عما كانت عند تأسيس هذه الدول، وتسير في اتجاه مناقض تمامًا لذاك الذي أراده أول دستور صاغه السوريون بأنفسهم ولم يُسمح له بأن يرى النور.

يركز الباحثون الغربيون في كتابة تاريخ القومية العربية الحديثة على إساءة العرب فهم الوعد البريطاني بتكوين مملكة عربية واحدة. وفي المقابل، يركز الباحثون العرب على اتفاقية سايكس-بيكو وتقسيم المملكة ضد إرادة سكانها. والحال أن جوهر ما حدث يتجاوز قضية الوعد والتقسيم ورسم حدود الدولة ويتعلق بطبيعة الدولة ذاتها التي ولدت برعاية الانتداب وغاياتها. فهو يكمن في نموذج الدولة الطائفية والإثنية التي لا تفكر في الارتقاء بشروط حياة أفرادها وتعمل بالتالي على توفير شروط ملائمة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية، وبناء المواطنة كتجسيد للعلاقات السياسية الحديثة، وإنما تستمد شرعيتها من تأكيد الهوية الثقافية أو الدينية. فهي التي توفر للنخب الحاكمة الشرعية وليس إنجازات اقتصادية، أو اجتماعية أو سياسية أو تقنية تستدعي العمل على توفير الموارد وربما التعاون مع الدول المجاورة لتحقيق فرص أكبر للتقدم والتحديث. باختصار، لم يعد تغيير شروط حياة البشر المادية والثقافية والارتقاء بعلاقاتهم الاجتماعية والمدنية هو ما يوفر الشرعية للنخب الحاكمة ويحثهم على بذل الجهد وتطوير السياسات اللازمة لذلك، وإنما التركيز على الهوية وقيمها الخاصة وتميزها مما حولها. هكذا طغت مشكلة الهوية على

= النواب الفرنسيين في قصر لوكسمبورغ، الذي حاول إقناع النواب الفرنسيين بأن سورية بلد متحضر، وقادر على حكم نفسه. وأن مصلحة فرنسا تكمن في قيام سورية موحدة ومستقلة، بدلًا من مجموعة مفتتة وضعيفة، قائلًا أن "فرنسا، عبر بلقَنتها آسيا الصغرى وتأسيسها إمارات ودولًا صغيرة هناك، تفتح الطريق أمام الفوضى التي من شأنها خلق حالة حرب مزمنة". روبرت وورث، "فرصة سورية الضائعة"، **نيويورك ريفيو أوف بوكس**، ترجمة الجمهورية. نت (13 تشرين الثاني/ نوفمبر 2020).

مشكلة الاندراج في الحداثة الفعلية، وصارت الدولة الحديثة مناسبة أو وسيلة لإعادة إنتاج العلاقات التقليدية والهويات العضوية بمقدار ما افتقرت إلى شروط بناء حياة سياسية وطنية ورابطة مواطنة تحل محل رابطة الأخوة العاطفية المرتبطة بالدين والقبيلة. وفي المقابل تماهت الحداثة مع تنامي نمط استهلاك السلع والخدمات الحديثة بصرف النظر عن طبيعة العلاقات الاجتماعية والسياسية والقيم السائدة.

لم يهدف تقسيم المنطقة إلى دول أو دويلات ضعيفة وعاجزة عن الاستقلال بنفسها في جميع الميادين إلى إنشاء دول وطنية، تنبثق شرعية السلطة فيها من إرادة شعبها بصرف النظر عن اعتقادات أفراده وأصولهم، وتعبّر عن طموحات هؤلاء للولوج إلى عالم المدنية الحديثة، بل هدف إلى قطع الطريق على نشوئها، وإحلال دويلات طائفية وإثنية محلها، تعزز حكم الزعامات الأهلية التي يمكن بسهولة أكثر كسب ولائها واستتباعها. وما كان لدويلات كهذه، أو الدول المجهضة التي لا تملك من أمرها شيئًا، أن تنتج أمة، مع ما تعنيه من معاني السيادة والحقوق المتساوية وتمثل قيم المواطنة الحديثة، إلا أن تكون تابعة وتتحول إلى عبء وآلة قهر لشعوبها. وما كان من الممكن أن تساعد على نشوء نخب سياسية تمثيلية تستمد شرعيتها من إنجازاتها الحضارية في سبيل الفرد وخدمة المصالح العامة، ولا أن تكرس منطق تداول السلطة والالتزام بالقانون واستبطان مبدأ المسؤولية والمحاسبة، ولا من باب أولى أن تشجع على نشوء وعي حديث بالمواطنة وحقوقها وواجباتها ومسؤولية الفرد فيها، بل أن تصنع الأتباع بمخاطبة النخب العواطف الأهلية الطائفية والقومية والإثنية ودغدغة مشاعر أنصارها ومحاسيبها.

هكذا، بعد فترة النشوة القصيرة بالاستقلال، دخلت الدول الجديدة في أزمات كيانية لا دواء لها، زاد من التهابها الجرح الفاغر في فلسطين منذ هزيمة (1948) والإعلان الأحادي الجانب عن قيام دولة إسرائيل مكانها. وفي ما وراء ذلك دخول العالم في الحرب الباردة، وتحكم الحسابات الاستراتيجية في تقرير مصير المنطقة الخاضعة للنفوذ الغربي في تقرير مصير شعوبها.

كان تقويض حلم الدولة–الأمة أحد الأهداف الرئيسية للسياسات الأوروبية لتفريغ المنطقة من القوة وخلق الفراغ الاستراتيجي الذي يبرر التدخل الأجنبي الدائم وتحويل الشرق الأوسط إلى منطقة سيطرة مباشرة وحزام أمان، ودوله إلى محميات ومناطق انتداب ومستعمرات.

الوحدة المحرمة والتجزئة المنشودة

بعكس ما أشاعه خصومها، لم تنبثق دعوة الوحدة العربية في الخمسينيات من الهوس المرضي باستعادة مجد الإمبراطورية العربية الإسلامية القديمة، ولا من الرغبة في القضاء على إسرائيل ولا حتى في إعادة الحقوق الفلسطينية إلى أصحابها[15]. لقد مثلت نوعًا من الرد الجماعي للشعوب العربية على السيطرة الغربية المطبقة على المنطقة والتي لم تستند إلى تقسيم المنطقة فحسب وإنما إلى إعاقة أي محاولة للتقارب والتعاون بين شعوبها. وكان الحافز لها الخروج من عنق الزجاجة التي وضعت فيها والانطلاق، مثل شعوب العالم الأخرى المتحررة، إلى فضاء التقدم والمشاركة الإيجابية ومجاراة الأمم الحديثة في المدنية السائدة.

وبعبارة أخرى، كانت الرد على إخفاق الدولة التي ولدت في زحمة الصراعات الاستعمارية وبقيت رهينة استراتيجياتها ولم تنجح في أن تتحول إلى دولة مواطنيها، أي إلى دولة قانون ومؤسسات ومساواة في الحقوق بصرف النظر عن أصول أفرادها الإثنية أو الدينية. وفي المقابل، بمقدار ما بقيت النخب الحاكمة تستمد شرعيتها في هذه الدول من القوى الكبرى الحامية لها فقدت التفاعل مع شعوبها وجعلت من بلدانها مزارع خاصة ومرتعًا لعلاقات المحسوبية والزبائنية وأسست لنظم سياسية قائمة على العسف والإقصاء وامتهان كرامة الأفراد وتقييد حرياتهم.

لم تنبع الحماسة التي أبداها الجمهور في عموم الأقطار العربية لمشروع الوحدة في الخمسينيات من القرن الماضي من رغبته في التخلي عن هويته الوطنية المرتبطة بالإقليم والجغرافيا والتاريخ الخاص بكل قطر. وبالتأكيد ليس من كراهيته لوطنه الأم أو القطر الذي ولد فيه، ولا كان من أثر التعلق بعصبية إثنية عربية، بل من الاعتقاد العقلاني بأن تقسيم المنطقة ومنع التعاون بين شعوبها وممارسة الضغوط على حكوماتها من الدول الغربية كان السبب الأول في إجهاض دوله وحرمانه من فرص التقدم، وبالتالي من ولوج عالم الحداثة. لذلك، ارتبط مشروع الوحدة بالنسبة

(15) ربما كان عبد الناصر الزعيم العربي الوحيد الذي أعلن أكثر من مرة أنه لا يملك استراتيجية لتحرير فلسطين. وبالفعل، لم تكن فلسطين غائبة عن تفكيره، إنما كان من الواضح أن بناء الأمة العربية الحديثة وتطوير شروط معيشة شعوبها والارتقاء بثقافتهم كان المدخل لحل المسألة الفلسطينية في مرحلة تالية وليس بالضرورة بالوسائل العسكرية وحدها.

إلى العرب الذين آمنوا بها وأيدوها بالاعتقاد، تمامًا كما كان حال من سعى للوحدة الأوروبية، بالفوائد المنتظرة من توسيع الإطار الجيوسياسي للمبادرة الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية للدول والأقطار جميعًا، ومن ثم من الأمل بتوفير شروط أفضل لتحصيل التقدم والاندراج في الحداثة.

من هنا، لم يأت الدفع في هذا الاتجاه من الدول الصغيرة والضعيفة، بل أتى من مصر، أكبر دول المنطقة الناطقة بالعربية، وأكثرها امتلاكًا لشروط القوة والسيادة والتقاليد السياسية الحديثة والثقافة والعراقة التاريخية معًا. فبمقدار ما كانت الوطنية هنا متأصلة وأكثر نضجًا بسبب الصراع الطويل مع النفوذ الأجنبي منذ بدايات القرن التاسع عشر، جاء الإدراك بأهمية ما يمكن أن يمثله لها، في مواجهة العداء الغربي الذي قوبلت به الثورة المصرية في عام 1952 تعزيز العلاقات مع الجوار العربي وتغيير شروط المواجهة التي وجدت نفسها فيها.

وفي هذا السياق، تغير مفهوم القومية العربية وترجمتها السياسية أيضًا. فبعد أن كانت تأكيدًا للذات الثقافية ضد الهيمنة التركية وحركة التتريك الثقافي، قبل أن تنزع إلى الاستقلال أو بالأحرى الانشقاق بدعم من القوى الأوروبية - الثورة العربية الكبرى - في أعقاب الحرب العالمية الثانية، تحولت في الخمسينيات وعلى يد الحركة الناصرية إلى استراتيجية هدفها تجميع الدول العربية في مواجهة إصرار الدول الأوروبية على الاحتفاظ بالوصاية على البلدان العربية المستقبلة وحرمانها في الوقت نفسه من فرص التقدم والتنمية المستقلة. من هنا، تحولت العروبة من دعوة ثقافية تتعلق بتأكيد الهوية إلى سياسة إقليمية تسعى إلى تكوين قوة ضاربة "عربية" تهدف إلى القضاء على الحضور الأوروبي الاستعماري وقواعده العسكرية وتدخلاته الدائمة في الشؤون الخاصة بالدول التي كان من المفترض أن تكون مستقلة وأن يكون قرارها ملك شعوبها وحكوماتها[16].

(16) ضعف هذه الفكرة العربية الأولى يظهر في تشتت النخبة العربية التي قادتها، وعلى رأسها الجمعيات العربية التي تأسست في العهد التركي، وقبولها التقسيم بل مبادرة بعضها إليه، وقصرها حدود المملكة العربية المنشودة على المناطق العربية التي بقيت خاضعة للسلطنة العثمانية وتجاهلها مصير المناطق التي كانت خاضعة للسيطرة البريطانية والفرنسية في شمال أفريقيا وعلى شواطئ الجزيرة العربية، ثم اختفائها السريع قبل أن تظهر في شكل جامعة الدول العربية، كانت مشروعًا بريطانيًّا للحفاظ على تبعية الأقطار العربية للغرب وصونها من تأثير الكتلة السوفياتية الصاعدة.

لذلك، ليس صحيحًا ما يشيعه بعض المحللين عن مسؤولية فكرة الوحدة أو العروبة التي ارتبطت بها عن إجهاض نشوء وطنية محلية أو قطرية. على العكس تمامًا. إن الإجهاض الذي عانت منه الدولة القطرية التي تحولت إلى أداة للإبقاء على السيطرة الأجنبية وآلة سيطرة خاصة لنخب مفصولة عن شعوبها وفشلت في إدراج هذه الشعوب في دائرة الحضارة والمدنية الحديثة، على جميع المستويات، الأمنية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية هو الذي أفقد الجمهور إيمانه بها ودفع به إلى التفكير في دولة عربية واحدة تتجاوزها جميعًا. فلا تملك الدولة الحديثة شرعية وجودها إلا بمقدار ما تنجح في تحقيق تطلعات شعوبها في الحرية والعدالة والمساواة والتقدم الاقتصادي، أي في إدراجها بالفعل في ثقافة العصر ومواكبة الشعوب الأخرى التي تعطي النموذج والمثال. والاعتقاد بأن دولة أكبر وأقوى يمكن أن تحقق للناس في هذا المجال ما لا تحققه الدولة الصغيرة والفقيرة بالموارد والمفتقرة إلى القوة الاستراتيجية التي تضمن استقلال قرارها هو الذي كان وراء اكتشاف القيمة الاستراتيجية للفكرة العربية. هذا ما حول العروبة من فكرة ثقافية مرتبطة بالهوية التي تميز شعبًا من آخر، والتي بقيت محدودة الأثر والنفوذ تتداولها نخبة مثقفة ورثتها عن حقبة الصراع ضد السيطرة العثمانية والحاجة إلى تأكيد عروبة السكان وحقوقهم القومية، إلى أيديولوجيا ونظرية جيواستراتيجية تهدف إلى تغيير علاقات القوة في المنطقة وتوسيع دائرة المبادرة وهامشها لشعوبها في مواجهة السيطرة الغليظة والمستمرة للقوى الاستعمارية السابقة.

هذا ما تؤكده الوقائع التاريخية. فقد ثار الضباط الأحرار وعلى رأسهم عبد الناصر باسم مصر والوطنية المصرية. ولم يكتشفوا أهمية القومية العربية إلا في سياق بحثهم عن وسيلة لتعزيز موقفهم في مواجهة الضغوط الغربية الشديدة التي واجهتهم في محاولتهم تطوير سياسة مستقلة. وكان الحدث الأبرز في هذا الصراع رفض البنك الدولي تقديم القرض الذي وعد به الحكومة المصرية لبناء السد العالي والرد المصري عليه بتأميم قناة السويس والعدوان الثلاثي المسلح (1956) الذي هدف إلى إعادة احتلال القناة وإسقاط النظام المصري الجديد. في هذا الصراع ومع التعاطف العربي الذي أبدته الشعوب العربية مع مصر، اكتشف الضباط الأحرار "ورقة" القومية العربية أو الأهمية الاستراتيجية للوحدة التي يمكن أن تنجم عنها[17].

---

(17) وفي مثل هذا السياق ذاته، يمكن المقارنة بتحول السعودية في السنوات الأخيرة عن الأيديولوجيا =

كانت دعوة القومية العربية التي تماهت مع الوحدة العربية، ولم تكن في الواقع إلا دعوة لها، بمثابة إعلان حرب على التسلط الغربي الضارب والمستوطن في العالم العربي. وهذا ما فهمه الغرب أيضًا، ورفض التفاوض على هذا النفوذ وقرر أن يدافع بالقوة عن جميع الامتيازات الاستراتيجية والاقتصادية والسياسية بدل المغامرة بتسويات تهدد احتكاره السيطرة على منطقة البحر الأبيض المتوسط ومحيطه[18].

لكن معركة السيطرة الإقليمية لم تقتصر على صراع الحركة العربية مع الغرب. فقد جرت في موازاتها، بالضرورة، معركة عربية-عربية ما كان يمكن تجنبها بين أنظمة كانت تعتمد في استقرارها على حماية الغرب، سميت بمصطلحات تلك الحقبة، رجعية، وأنظمة تسعى إلى التحرر من هيمنته سميت الأنظمة التقدمية. ولحق بهذا الصراع صراع ثالث لا تزال أصداؤه تتردد إلى اليوم بين الطبقات الأرستقراطية وشبه الأرستقراطية والكومبرادورية من جهة، والشعب بطبقاته المختلفة، الطبقة الوسطى المتطلعة إلى المزيد من الاستقلال، وفئات الشعب المستغلة من عمال وأجراء وفلاحين ومشردين ترزح تحت كابوس الفقر والمرض والبطالة المزمنة من جهة أخرى.

وما كان من الممكن الفصل بين هذه الأبعاد الثلاثة لما ينبغي تسميته برنامج

= الوهابية والإسلاموية المعادية للعروبة في حقبة سابقة إلى الأيديولوجيا العربية وقيادة الأقطار العربية في الحوارات الدولية، وآخرها في القمة الصينية-العربية في أواخر العام الماضي 2022. هنا أيضًا بمقدار ما شعرت الرياض بالحاجة إلى دعم إقليمي لها في محاولتها توسيع هامش مبادرتها الإقليمية والدولية ومواجهة الضغوط الأميركية، وتأمين مشروعها الإصلاحي التحديثي الجديد، اكتشفت القيمة المضافة للتفاهم والتقارب مع الأقطار العربية، من دون أن يعني ذلك تخليها عن هويتها أو أن يؤثر في علاقة السعوديين بوطنهم وتعلقهم به.

(18) والواقع أن عبارة القومية العربية قد أساءت لمضمونها الحقيقي. فهي بالأحرى حركة استقلالية وطنية بالدرجة الأولى وليست كما تشير مفردة القومية مسألة تأكيد هوية ثقافية، ولو أن الصراع على تأكيد الهوية العربية في مواجهة العداء الغربي كان أيضًا أحد أبعادها. وساهم الاستخدام القديم للعروبة بمعنى الهوية الجامعة في التشويش على مشروع العروبة الحقيقي وهو الاتحاد والتعاون بين شعوب ودول تنتمي إلى ثقافة واحدة، وبدا أنه مشروع لمحو الدول والهويات القطرية وتقاليدها. بينما لا يحتاج التعاون والاتحاد إلى وحدة هوية ثقافية أو حتى لغوية، كما يشير إلى ذلك المثال الأوروبي. حول اتجاهات الفكر العربي في هذه المسائل، شمس الدين الكيلاني، **مفكرون عرب معاصرون؛ قراءة في تجربة بناء الدولة وحقوق الإنسان** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016). وكذلك شمس الدين الكيلاني، **مدخل في الحياة السياسية السورية: من تأسيس الكيان إلى الثورة** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017).

التحرر الوطني العربي الذي اختصرت أجندته في الشعارات الثلاثة: الوحدة التي ترمي إلى تغيير معادلات القوة الإقليمية وتوسيع هامش السيادة، واستقلال القرار، والحرية التي تعني إسقاط دكتاتورية الأرستقراطية وحلفائها واستعادة السلطة للشعب أو من يمثله، والاشتراكية التي تشير إلى أولوية الارتقاء بشروط معيشة الشعب العامل وتوزيع الأرض على الفلاحين وإخراجهم من حالة الفقر والإعدام الثقافي والسياسي الذي عاشوه منذ قرون سحيقة. وهذا البرنامج هو الذي جعل من عبد الناصر، العلماني والتحديثي، في عيون الجماهير العربية بطلًا قوميًّا عربيًّا من دون منازع، وأحد زعماء العالم الثالث وحركة عدم الانحياز، بصرف النظر عن طبيعة أدائه وإنجازاته وإخفاقاته. وهو الذي دان بالتهميش في تلك الحقبة الأحزاب الإسلامية أو القومية الثقافية التي تركز على الهوية ولا ترى الرهانات الاستراتيجية والاجتماعية الكبرى. ولم يكن الجمهور الشعبي الذي سار وراءه أكثر علمانية ولا أقل تدينًا مما سيصبح عليه بعد عقدين فقط من هذا التاريخ.

من الطبيعي ألا يثير هذا البرنامج الشعبي والشعبوي معًا الحماسة لدى طبقات أو نخب عربية أو أجنبية تنظر إلى المسألة من زاوية الممارسة البراغماتية أو العقلانية السياسية. لكن لم يكن هذا منطق جمهور شعوب عاشت قرونًا طويلة في الذل والاستكانة ولم تحظ في أي وقت بمن يتوجه إليها بكلمة أو يخاطبها باسمها من بين رجال السلطة والحكم والمال والثقافة، وعانت طويلًا من تجاهل وجودها واعتباره جزءًا من أدوات المنزل وأشيائه. ولا منطق فئات اجتماعية شعبية نشأت على تمييز أصحاب الألقاب والعائلات الكبيرة وأبناء البلد المفتقرين إلى أي قيمة من ابن المدينة وابن الريف وتطمح إلى الكرامة، إن لم يكن إلى الاحترام وبعض الحقوق.

هذا ما يفسر ما شهدته تلك الحقبة وشعاراتها من حماسة جماهيرية غير مسبوقة، وتحولها في ذاكرة الكثيرين إلى "لحظة أسطورية"، شعر فيها الجمهور العربي في كل الأقطار بأنه، في آخر المطاف، تغلب على ضعفه وقصوره، وأصبح في إمكانه أن يدخل العصر ويصنع التاريخ ويهجر إلى الأبد عصر التأخر والوصاية والاحتقار. وأعطى له انخراطه في معركة العالم الثالث شعورًا بأداء دور طليعي في الكفاح من أجل بناء عالم جديد أكثر عدالة، وفرص أكبر للتغلب على التبعية والتخلص من الشعور بالعجز والدونية.

وقد ترجم هذا الشعور بالتحرر من سطوة القوى الاستعمارية والنخب الأرستقراطية المتحالفة معها بتنامي الثقة بالذات والانفتاح الواسع على القيم الإنسانية والتحرر من التقاليد والعادات القديمة، بما في ذلك نزع المرأة الحجاب وخروجها من المنزل إلى الفضاء العام، وبنشوء تقاليد جديدة تعزز الشعور بالفردية ومعنى الحرية الشخصية. وكانت تلك إحدى اللحظات التي تجسدت فيها العلمانية العربية من دون أي حاجة إلى الصدام مع الدين، بل مع ولاء القسم الأكبر من رجال الدين أنفسهم للروح الجديدة. وفي سياقها تحولت جماعة الإخوان المسلمين التي كانت القوة الشعبية السياسية الأبرز قبل ثورة يوليو 1952 إلى حزب أقلية سياسية وهامشية إلى حد كبير.

لكن بمقدار ما فجر هذا البرنامج حماسة الشعوب، قرع ناقوس الخطر في العواصم الغربية التي خرجت من الحرب العالمية الثانية منتصرة، وكان من الصعب عليها أن تقبل فكرة خروج الشرق الأوسط بهذه البساطة من سيطرتها، وأن تقود مصر، التي دُجِّنت منذ أكثر من قرن، ثورة شعبية قومية تملي عليها إرادتها وتقود عملية طردها وذيولها من مسرح السياسة الشرق الأوسطية. كما لم يكن من المنتظر ألا ترعب هذه التطورات النظم الحاكمة التي تعيش في رعاية الغرب وحمايته. وكان تأميم الحكومة المصرية قناة السويس الفرصة السانحة لتوجيه ضربة قاصمة إلى هذه الموجة الشعبية، وإعادة مصر إلى الطريق "الصحيح". لكن صمود المصريين والدعم الواسع من الرأي العام العربي والعالمي لمصر ضد العدوان الثلاثي البريطاني-الفرنسي-الإسرائيلي حوّل الاجتياح العسكري الاستعماري إلى نصر سياسي لحكومة الثورة المصرية ولعبد الناصر بالذات. وما سقط بالفعل بعد العدوان هو حلف بغداد الذي حاولت أن تفرضه واشنطن (1955) على شعوب المنطقة، وضم إلى جانب الولايات المتحدة بريطانيا وتركيا وإيران والعراق، لملء ما سمي الفراغ الاستراتيجي في المنطقة - الذي صنعته بيديها لتبرير انتزاعها قرارها من يد أبنائها - ولإقامة جدار عازل ضد توسع النفوذ السوفياتي[19].

(19) تشكل حلف بغداد كأداة في الصراع ضد الاتحاد السوفياتي في الحرب الباردة. وبذل الرئيس الأميركي أيزنهاور جهودًا كبيرة لإقناع دول الشرق الأوسط بالانضواء تحته، ومنع الاتحاد السوفياتي من اختراق نفوذ الغرب في الشرق الأوسط. يشكك كثر من الباحثين والسياسيين العرب اليوم بصحة اختيار عبد الناصر والتقدميين العرب السياسة الاستقلالية. ويتساءلون عما كان يمكن أن يكون عليه مصير مصر =

هكذا، خرج عبد الناصر وسياسته الاستقلالية أقوى من ذي قبل. وأصبح بلا منازع زعيمًا متوّجًا ليس لمصر والعرب فحسب، بل أحد أبرز زعماء العالم الثالث الساعي إلى إعادة النظر في العلاقات الدولية والطامح إلى أداء دور مستقل في السياسات العالمية. وأعطى هذا النصر زخمًا كبيرًا لفكرة الوحدة العربية في مصر وفي سورية التي تضامنت شعبيًّا معها وكانت تشكو هي أيضًا من ضيق هامش مبادرتها الوطنية وما تتعرض له من ضغوط أطلسية عبر تركيا العضو الفاعل في الشرق. فأعادت النخب "التقدمية" بشكل إيجابي تقويم فكرة الوحدة بين الدول العربية في إطار الدفاع عن السيادة الوطنية ومواجهة الغطرسة الغربية، وحصل في الوقت ذاته انعطافها غير المسبوق نحو الاتحاد السوفياتي للحصول على الدعم والسلاح. والواقع أن هذا ما حصل أيضًا في الوقت ذاته مع معظم أقطار العالم الثالث التي كانت تسعى إلى تعزيز استقلالها والحصول على موارد لتحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية ولا ترى أمامها معينًا سوى المعسكر الشرقي.

في معمعة هذا الصراع، جاء الإعلان عن ولادة الوحدة السورية-المصرية (22 شباط/ فبراير 1958)، وأعطى مدًى كبيرًا للحركة القومية الشعبية بمقدار

= والعرب لو اختار عبد الناصر التحالف مع واشنطن والغرب بدل التوجه إلى الاتحاد السوفياتي، خصوصًا بعد أن تبين فساد نموذجه "الاشتراكي". لكن الغرب هو الذي لم يكن مستعدًّا لمثل هذا التحالف، وهو لا يزال غير مستعد له إلى اليوم.

ثم إن مصير الدول التي التحقت بحلف بغداد والتزمت السياسات الغربية لم تكن أكثر حظًّا. لم تعرف تركيا مستوى قويًّا من التنمية إلا في التسعينيات وبسبب خيارات نخبها المحلية، وسقطت الملكية التابعة في العراق في سياق الوحدة السورية-المصرية، أما إيران فقد تفاقمت أزمتها السياسية والاجتماعية لتفجر أكبر ثورة شعبية سرعان ما سلمت قيادها لنخبة ثيوقراطية متشددة وضعت طهران في حالة من الحصار المستدام منذ أربعة عقود، وشجعها على دخول خط المواجهة الراديكالية مع الغرب وتبني سياسة دولية محفوفة بالمخاطر حتى على افتراض أنها ستنجح في الوصول إلى السلاح الذري. والواقع أن شعوب المنطقة لم تكن أمام اختيار حقيقي بين طريقين: الغرب أو الاتحاد السوفياتي، بل أمام خيار واحد هو القبول بالتبعية والذيلية والتسليم بما كان، أي التخلي عن طموح التقدم والاندماج في عصر الحداثة واستيعاب منجزاتها ومكتسباتها أو السعي إلى توسيع هامش السيادة واستقلال القرار. وهذا ما كان يسعى إليه الرأي العام بأكثريته الساحقة بعد قرون من التسليم والانسحاب من التاريخ السياسي والعالمي. كان إعلان الانتماء إلى معسكر الغرب الأطلسي يعني التخلي عن هذا الهدف ومن ثم عن الذات، وقبول التبعية الدائمة، أما العلاقة مع الاتحاد السوفياتي فلم تكن علاقة ولاء وتبعية، بل علاقة صداقة وتحالف حافظ فيها كل طرف على عقيدته وأجندته الخاصة واستفاد منها الطرفان. وهذا ما عبر عنه تكتل دول عدم الانحياز، أي رفض التبعية والاختيار بين معسكرين، ليس كرهًا بأي منهما، بل حفاظًا على الحد الأدنى من السيادة واستقلال القرار.

ما ولد عند العرب الشعور بأنهم على عتبة حقبة تاريخية واعدة، وأن أمامهم منذ الآن فرصة أن يصنعوا مستقبلهم الذي حرموا من العمل من أجله لمصلحة خدمة القوى الأجنبية. وبينما أصبحت خطابات الرئيس عبد الناصر رسائل مقلقة للقادة الغربيين، صار انتظارها والتحلّق في المقاهي والمنازل لسماعها مصدر أمل واعتزاز لدى جمهور واسع من العرب الذين شعروا بأنهم نجحوا أخيرًا في الانتصار على ضعفهم وقلة حيلتهم بعد عجز طويل.

في المقابل، وضعت الحكومات الغربية كل ما تملك من مهارات إعلامية وسياسية لتشويه صورة عبد الناصر وتسويد صفحة القومية العربية وإبراز مخاطر الوحدة ومساوئ استمرارها على الشعبين المصري والسوري والشعوب العربية الأخرى. واستخدمت كل ما لديها من نفوذ لدى الحكومات العربية التابعة للتشهير بالسياسة المصرية وتأليب الرأي العام العربي عليها وعلى شعاراتها وقادتها[20].

وفي 18 أيلول/ سبتمبر 1961، نجح تحالف غير معلن من القوى الكومبرادورية السورية والعربية والحكومات الغربية الطامحة إلى استعادة نفوذها في المنطقة من جديد في توجيه الضربة القاضية لدولة الوحدة عبر انقلاب عسكري قام به ضباط سوريون لفصل سورية ثانية عن مصر وإقامة حكم ليبرالي لم يصمد كثيرًا أمام طموحات قوى متعددة داخل الجيش وخارجه، سيكون الرابح فيه حزب البعث العربي الاشتراكي الذي كان من أكبر الداعين للوحدة، لم يلبث هو نفسه أن سلم القيادة إلى حكم أسروي سعى فيه الأسد إلى إقامة ما يشبه الحكم الوراثي المطلق وشبه الملكي استملك سورية كإقطاعة قرسطوية قبل أن يقودها، بالمعنى الحرفي للكلمة، إلى الدمار.

---

(20) وُصِف عبد الناصر من الصحافة الغربية بهتلر الجديد. وصورت الناصرية كحركة فاشية وشبهت القومية العربية بالحركة الألمانية النازية التوسعية التي تمثل خطرًا لا حد له على الشرق الأوسط والغرب. وبدا مفكرو السياسة الغربية ودبلوماسيوها أكثر حرصًا على هوية الشعبين والشعوب العربية وخصوصيتها ومصالحها الوطنية المتباينة من الشعوب العربية نفسها. والحال، من الصعوبة أن تجد منطقة أخرى في العالم تملك من الصفات والخصائص المشتركة، إن لم نقل الهوية الواحدة، ما يقرب بعضها من بعض، ومن المصالح المشتركة التي تدفع لتعاونها والحوافز لتجميع طاقاتها وتطوير الإرث الحضاري المشترك الذي تأسست عليه ثقافاتها وتنهل منه قيمها ومعنوياتها ومشاعرها، وفي الوقت نفسه تدير ظهرها لسياسات التعاون في كل المجالات، كما هي الحال في الدائرة العربية.

لكن معركة المعسكر الغربي والعربي التابع له لم تنته بإسقاط الوحدة. كان الهدف الأكبر إسقاط النظام الوطني المصري أيضًا بأي ثمن. هكذا استمرت الضغوط الاقتصادية والسياسية والعسكرية على القاهرة. واستغلت دول الخليج النفطية التي لم تكن تخفي عداءها للوحدة وللسياسات الناصرية فرصة إرسال مصر بعض قواتها إلى اليمن لدعم موقف الجمهوريين في الحرب الأهلية اليمنية لتمويل حرب استنزاف طويلة ضد القوات المصرية، لم تتوقف إلا مع اندلاع الحرب العربية-الإسرائيلية الثالثة في عام 1967. وفي 6 حزيران/ يونيو 1967، هاجمت القوات الإسرائيلية مصر وسورية والأردن وقضت على سلاح الجو المصري قبل أن ينجح في الإقلاع من مطاراته، وحققت نصرًا سريعًا وشاملًا على الجيوش العربية التي أظهرت أنها لم تكن على استعداد ولم تستعد للحرب.

لم يبق أمام عبد الناصر إلا أن يعلن استقالته واعتزاله السياسة، بعد اعترافه بالمسؤولية عن الهزيمة، وتقديم اعتذاره للعرب والمصريين، قبل أن يضطر إلى التراجع في اليوم التالي تلبية لإرادة الحشود الهائلة التي تجمعت في ساحات القاهرة لثنيه عن قراره، في سابقة لم يعرفها التاريخ لزعيم مهزوم يعاد اختياره. لم يكن المقصود من هذا الاختيار إعلان الولاء لزعيم خاسر، بل التعبير عن رفض الهزيمة وفي ما وراء ذلك التمسك بالسياسة الوطنية الاستقلالية والتنموية التي راهن عليها الرأي العام للخروج من التخلف والضعف والعجز والتبعية وملاقاة عالم التقدم والحداثة والاحترام الدولي.

لكن الهزيمة كانت هذه المرة حقيقية لقوى التقدم القومية واليسارية في العالم العربي. فقد أنهت بالفعل حقبة صعود الآمال والانخراط الإيجابي للشعوب العربية في معركة التقدم ودشنت، بالرغم من تمديد ثلاث سنوات جديدة لعبد الناصر، حقبة جديدة في الشرق الأوسط مناقضة للحقبة الناصرية، في جميع خياراتها الخارجية والاقتصادية، والاجتماعية والثقافية والأيديولوجية، عادت بمصر إلى ما قبل الثورة المصرية وانقلبت على جميع سياساتها.

بدأ الرئيس الجديد الذي كان نائبًا لعبد الناصر حكمه (28 أيلول/ سبتمبر 1970) بالإسراع في تصفية إرث عبد الناصر والتشكيك في زعامته وإبعاد أنصاره أو ما سمي "مراكز القوى" من السلطة وسجن الكثير منهم. وطرد الخبراء الروس والتوجه نحو

الولايات المتحدة الأميركية التي اعتبر أنها تملك وحدها المفتاح لحل مشاكل المنطقة، وخاض حرب أكتوبر 1973 بهدف التوصل إلى تسوية نهائية ووقع سلامًا منفردًا مع إسرائيل (اتفاقيات كامب ديفيد 1978). وبانسحابه من الصراع العربي-الإسرائيلي، فتح فصلًا دمويًّا جديدًا في الحرب الفلسطينية-السورية التي تسابق فيها كل من ياسر عرفات وحافظ الأسد على احتكار شرعية القضية الفلسطينية، واتهام شريكه المفترض بالتآمر والبحث عن تسوية منفردة على حسابه.

وعلى الصعيد الاجتماعي، تبنى السادات في الاقتصاد سياسة نيوليبرالية، وتخلى بموجب وصفات صندوق النقد الدولي عن برامج الإنعاش الاجتماعي. فاندلعت "انتفاضات الخبز" - يومي 18 و19 يناير 1977 - التي شهدت أول استخدام للعنف الدموي ضد جمهور المحتجين بعد ثورة يوليو 1952[21].

ولم يمض وقت طويل قبل أن تنفجر الأزمة السياسية ويجد كبار قادة السياسة والرأي، أنفسهم في المعتقلات، ويخرج من تحت الأرض مارد السلفية الجهادية الذي كان السادات، "بطل العبور"، أول ضحاياه (6 تشرين الأول/ أكتوبر 1981) أثناء حضوره عرضًا عسكريًّا احتفالًا بمأثرة العبور.

وفي السياق ذاته، تبدل المناخ السياسي والمناخ الأيديولوجي في عموم العالم العربي. فسقطت التمايزات بين "التقدميين" و"الرجعيين". واختفت شعارات: العروبة والوحدة والتقدم والاشتراكية. وأصبحت شعارات التحرر والاستقلال والقومية العربية التي كانت مبعث الاعتزاز في الحقبة السابقة مصدر سخرية واستهجان في الحقبة الجديدة. وبدأ الصعود المطّرد للأيديولوجيا الإسلاموية، وكان السادات نفسه أول من بدأها بإضافة اسم محمد إلى اسمه الأول في وسائل الإعلام. واستخدم فشل الوحدة العربية والناصرية لإعادة شرعنة سياسة القبول بالأمر الواقع والعودة إلى الحمايات الأجنبية. وأصبح من الطبيعي أن يعزى إلى عبد الناصر عار التأسيس للنظم الدكتاتورية في عالم عربي أصبح مزرعة للنظم البوليسية، ولا يقوم استقراره إلا بسبب الرعب الذي تبثه الأجهزة الأمنية والاستخباراتية، وأن يؤخذ على حكومته عداؤها للدول الغربية الديمقراطية. وصار الانكفاء على حدود الدول

---

(21) حديث حسين الشافعي مع هالة سرحان خلال برنامج بصراحة، *TV ART*، في:
https://bit.ly/3RBFULN

القائمة وتقديسها وإبراز الخلافات في المصالح بين شعوبها وتعدد انتماءاتها، جزءًا لا يتجزأ من أيديولوجيات بناء القوميات/ الوطنيات المحلية. فاكتشف الخليجيون الهوية الخليجية والمغاربة الهوية المغاربية، وعاد السوريون إلى أصولهم الآرامية والسريانية. وبعد أن كانت القومية العربية حافزًا للتقارب بين الأقطار الناطقة بالعربية، أصبحت سببًا في دفع الحكومات القائمة إلى التخلي عن أي تعاون مهما كان، وتعطيل أي مشاورات جدية تفرضها العلاقات الجيوسياسية بين الدول العربية كما هي الحال بين الدول المتجاورة في المناطق والقارات كلها. ونشأت من ذلك فكرة عن السيادة تجعل منها رفضًا لأي اتفاق أو معاهدات جماعية تستدعي بالضرورة التنازل عن بعض الصلاحيات، والانكفاء على أكثر السياسات القطرية انغلاقًا وشوفينية، ترى العدو في القريب والصديق في العدو، وتحرم منطقة كاملة من الحد الأدنى من التشاور والحوار لتجنب المخاطر المشتركة أو بناء مصالح تنفع الجميع. وكان من الطبيعي أن يزداد بحث النخب الحاكمة التي تعيش على بركان نائم عن علاقات وتحالفات مع الدول الكبرى وتجدد عهد التبعية الذي عرفته نخب المنطقة ما قبل الثورة "القومية".

لهذا السبب، لم تتطور السياسة في الدولة "الهوياتية" التي تستمد حكوماتها الشرعية من تغنيها بماضيها وجبالها وسهولها، لتغطي على غياب أي سياسة وطنية حقيقية، بل زاد انغلاقها على نفسها، وترسخت أركان الدكتاتورية والطغيان فيها. ولم تسفر نهاية الحقبة القومية العربية وزوال إشعاعها عن فرص أكبر لبناء دولة-أمة، ووطنيات متماسكة وحية في أي قطر، ولا أعقبت دكتاتورية عبد الناصر ديمقراطية أو حكومات تعددية في أي من الأقطار التي شهدت صعود نجمها، بل ولادة الأنظمة الشمولية وشبه الفاشية، وانحسار البرامج الاقتصادية والاجتماعية التنموية، وتفاقم أزمة الوطنيات المحلية، والفراغ الأيديولوجي الذي لم يجد من يملأه سوى التيارات السلفية الإسلامية.

والواقع أنه لا يوجد اختلاف كبير في تصور منظومة الحكم عند الإسلاميين، الذين يستلهمون بالضرورة نموذج الإمارة والسلطنة، ولا عند النخب الحاكمة غير الإسلامية التي حولت دولها إلى مزارع وإمارات وممالك شخصية. وهي تقاليد تجهل الفصل بين السلطة - وهنا الشخصية حتمًا - والدولة، وتربط مصير الواحدة

بالأخرى، ولا يمكن أن تسمح بتطور تقاليد السياسة الحديثة الحرة، أي معاني السيادة في الدولة، وحرية الفرد، وسلطة القانون، واستقلال القضاء، ومن باب أولى مفاهيم المواطنة والحقوق الطبيعية والحريات السياسية. فكل شيء متعلق فيها بإرادة الأمير وقراره: فلا مكان لطبقة سياسية، بل لحاشية وحسب، ولا لوجود شعب، بل لأتباع وموالين، ولا لسياسات واستراتيجيات عقلانية أو قابلة للنقاش، بل لحسابات الولاء والمحسوبية.

في عبارة أخرى، نحن لسنا أمام أنظمة سياسية أو تسير بمنطق السياسة ومفاهيمها وما يتضمنه من معاني الواجب والمساءلة والمسؤولية، بل أمام سلطات تعيش على شراء الولاء واستثارة الحمية والتقديس والتبعية. فالإمارة لا تحتمل التكليف، بل تطلب التشريف. وتعتمد على البطانة والحنكة والدهاء والتحالفات السرية للاحتفاظ بالسلطة، لا على قبول عامة الناس أو جماع رأيهم. ولا تسعى إلى كسب التأييد الشعبي، بل تشتريه بالأعطيات المادية والمعنوية والدينية، ولا يعنيها شيئًا مفهوم التوزيع العادل أو غير العادل للثروة ولا مكان لقيم ومعايير كهذه في علاقة الأمير بأتباعه، فهو مالك الثروة وهو الذي يوزعها على من يشاء بحسب رضاه أو غضبه.

لا يوجد مفهوم للشعب من دون الدولة الحديثة، ولا دولة من دون مفهوم القانون، أي تعريف الحقوق والواجبات. وفي العصر الذي نعيش لا توجد مواطنة من دون مساواة في الحقوق والواجبات، أي من دون إلغاء الألقاب والفوارق بين الأسياد والأتباع. أما منطق الإمارة وكل حكم أبوي فهو يقوم على إحياء العصبية والقرابة والأخوة الوهمية أو الفعلية التي تعمل بحسب منطق المونة والتبعية. هكذا بعد انكسار الحركة الشعبية التي نشأت على هامش الخيارات الوطنية والاشتراكية، وانحسار الأفكار "التقدمية" أي الحداثية التي عبرت عن التطلع إلى مواكبة التحولات العالمية والتمثل بها، لم تعد النخب الحاكمة العربية أو معظمها تفكر في السياسة، أي في مصير الناس والجمهور والشعب، ولا في العمل معهم ومن أجلهم، وصار من السهل، بل من الطبيعي أن تتسيد وتنظر إلى نفسها على أنها نخبة موعودة ومنذورة للمجد لا لخدمة أحد[22].

(22) هل كان العمل من أجل الوحدة السورية -المصرية أو العربية خيارًا صائبًا سياسيًّا في تلك اللحظة أم كان خطأ يحسب على عبد الناصر والحركة القومية العربية كان من الأفضل تجنبه؟ هنا أيضًا لم يكن هناك =

أثبتت العقود التالية أن تحييد مصر عن قضايا العالم العربي، وهو ما التزمته حكوماتها إلى اليوم، كان ضربة معلم من الغرب قصمت ظهر العمل العربي المشترك وتركت معظم بلدان العالم العربي من دون وزن استراتيجي تسبح في الفراغ وتتخبط من دون سياسة ولا اتجاه سوى حفاظ النخب أو الطغم الحاكمة على السلطة وتعزيز سيطرتها الفاقدة للشرعية الشعبية بمزيد من التشدد والانغلاق.

لكن هذا الانسحاب الذي تسبب في فرط عقد العالم العربي لم يشفع لمصر كي تجد مكانها بين الدول النامية الصاعدة، ولم يشجع الدول الغربية على الاستثمار فيها ودعم حركة نهوضها الاقتصادية، كما حصل لتركيا. كما أن الديمقراطية التي تبنتها الحكومات المصرية بعد الانقلاب على المشروع العربي لم تتجاوز قشرة التعددية الشكلية، وأن السلطة الفردية والاعتماد على الأجهزة الأمنية بقيا يمثلان قاعدة الحكم وممارسة السلطة أكثر بكثير مما كان عليه الأمر في عهد الناصرية. وهذا درس مفيد لمن يعتقد أن إعاقة التنمية في البلدان العربية يعود إلى تطبيق سياسات استقلالية قومية أو يسارية. إنه مرتبط باستراتيجيات السيطرة الدولية في الشرق الأوسط، قبل أي ولاء أيديولوجي. وأي مشروع تنمية جدي في مصر يهدد بأن يحولها في نظر التكتل الغربي المسيطر على المنطقة إلى قطب جاذب للأقطار الأخرى ويحمل خطر إعادة بناء التكتل العربي. ومهما كان شكل هذا التكتل، اتحادًا فدراليًّا أو سوقًا اقتصادية مشتركة فستكون نتيجته تغيير توازنات القوى في حوض المتوسط والشرق الأوسط[23].

= خيار للدولة الطامحة في توسيع هامش مبادرتها الاستراتيجية واستقلال قرارها. فالحركة القومية العربية ليست في العمق إلا خيارًا استراتيجيًّا هدف إلى توسيع هامش مبادرة الشعوب العربية أمام إصرار الغرب على إخضاعهم لأجندة مصالحه وعدم إيلاء أي اعتبار لمطامحهم المشروعة وتطلعاتهم للسيادة والكرامة والحرية. لكن خطأ عبد الناصر وشركائه أيضًا هو تبني صيغة سيئة جدًّا ليس للوحدة فحسب وإنما لإدارة السياسة العربية أيضًا. وقد كان بإمكان اتحاد يحفظ لكل شعب جزءًا من استقلاله وخصوصيته وتقاليده السياسية أن يقدم هامش مناورة أفضل وأوسع لحكومة الوحدة في حالة اندلاع أي أزمة محتملة سياسية أو اقتصادية ويسهل على الأقطار الأخرى الانضمام لها ومقاومة قطاعات الرأي العام الخائفة منها، ويصعب على خصومها اقتناص الأخطاء التي ما كان يمكن ألا تحدث في إطار نظام سياسي قائم على سلطة فردية في دولة متعددة الإدارات.

(23) كتب شومسكي "أن الرئيس دويت د. أيزنهاور ووزير خارجيته جون فوستر دلاس - كما أصبحنا نعرف الآن من السجلات الداخلية للحكومة الأميركية - قد خشيا كثيرًا من أن تسيطر تلك الحركة على النفط في الشرق الأوسط، وتستخدمه لأغراض إقليمية. وهو ما كان من شأنه أن يصبح كارثة مروّعة لأميركا. =

سياسة الأرض المحروقة

تكررت تجربة الحيلولة دون بروز أي قوة مستقلة ودولة رائدة في المنطقة مع العراق لتنتهي إلى المآل ذاته: إجهاض مشاريع التنمية ودمار الدولة وتقسيم الشعب. كان حكم حزب البعث الذي هو أحد تعبيرات الحركة القومية العربية بمثابة هرب من الاعتراف بهزيمتها ومحاولة أخيرة لإنقاذ مشروعها أيضًا. وشفع له في ذلك ما يتوفر للبلاد، بعكس مصر، من ثروات طبيعية استثنائية بالمعنى الحرفي للكلمة تمكنه من اتباع سياسة مستقلة، عربية، وعدم الانصياع كثيرًا للضغوطات الغربية. وعزز موقف بغداد في المرحلة الأولى من صعودها حاجة الغرب إلى حصار إيران الإسلامية المتمردة، وتقديمه في مرحلة ثانية الكثير من الدعم العسكري والسياسي للقيام بمهمته الاستراتيجية، بما في ذلك تغطيته على عيوبه السياسية.

نحن هنا أمام نخبة مفتقرة إلى الشعبية ومستبدة بالمعاني كلها، لكنها مصممة على تغيير أوضاع البلاد والمجتمع والمراهنة على عملية تحديث سريع يخرج البلاد من حالة التخلف ويضعها بكل ما تملك من عزيمة وموارد على سكة التنمية العلمية والتقنية الحديثة. وبالفعل، تحول العراق خلال أقل من عقد على حكم البعث إلى ورشة عمل مفتوحة في جميع الميادين. فأسست بنية تحتية واسعة وقوية، وأنشأت آلاف الشركات والمصانع وشبكات الطرق الحديثة والسدود والمرافق العامة. وجذبت سوق العمل ملايين العمال العرب لمشاركة العراقيين في البناء الاقتصادي. وشيدت الدولة آلاف المدارس وأقرت مجانية التعليم في جميع المراحل الدراسية، وافتتحت الكثير من الجامعات ومراكز البحث العلمية، ونجحت أو كادت في القضاء على الأمية، كما أنشئت عشرات المستشفيات والمراكز الصحية مع مجانية العلاج

= فالولايات المتحدة لم تستخدم نفط الشرق الأوسط في ذلك الوقت، لكنها أرادت أن يكون لحليفتيها أوروبا واليابان. ذلك أنه لو أصبح النفط تحت سيطرة عبد الناصر، ومن ثم تحت تأثير قاسم في العراق، كما ظنت، لكانت المنطقة قد استخدمت النفط لسكانها، وتنميتها، وهذا كان سيضعف على نحو كبير قبضة أميركا القوية على إمداد أوروبا واليابان به. ومن ثم، كان يجب القضاء على القومية العلمانية فعليًّا، وكانت السعودية الدولة الأصولية الأكثر تطرفًا هي الطريق إلى هذا الهدف، وفي ما بعد ساعدت الولايات المتحدة في عهد ريغان باكستان على المضي قدمًا نحو الأصولية. بل لقد سمحت لها بتطوير أسلحة نووية وادّعت أنها لم تكن تعرف. نوام تشومسكي وجلبير الأشقر، **السلطان الخطير: السياسة الخارجية الأميركية في الشرق الأوسط** (بيروت/ لندن: دار الساقي، 2007).

لجميع العراقيين. واستصلحت الدولة مئات آلاف الدونمات من الأراضي السبخة وتكفلت بتوزيع الأدوات والمستلزمات الزراعية والبذور المحسنة والأسمدة للمزارعين مجانًا أو بأثمان رمزية. وأممت الدولة الشركات النفطية ونجحت في السيطرة على هذه الصناعة الاستراتيجية في جميع مراحلها وقطاعاتها بكوادر وأطر عراقية. باختصار، حقق العراق تقدمًا كبيرًا لا يوازيه بلد نام آخر في وقته في إنجاز مهمات التحول التقني والعلمي والصناعي وتحقيق الاستقلال الاقتصادي.

وبالرغم من احتكار السلطة من حزب ثم من فرد، كان العراق أول دول المنطقة المعنية بالقضية الكردية يوقع اتفاقًا يعطي للكرد العراقيين حكمًا ذاتيًّا شمال البلاد (11 آذار/ مارس 1970) وأكثرها نجاحًا في إنشاء إدارتين مدنية وعسكرية بعيدتين من الرشوة والفساد ونخبة سياسية توظف القسم الأكبر من ثروات العراق في مصلحة البلاد وتحسين شروط معيشة الناس لا لتعظيم حساباتها المصرفية في البلاد الأجنبية، الأمر الذي جعل العراق من دون شك أحد أهم الدول النامية الصاعدة والأولى في الشرق الأوسط في معايير التقدم الاقتصادي والاجتماعي والتقني والعلمي وتوفر الخدمات العامة للمواطنين. أي الأكثر حداثة فيها.

هذا لا ينفي أن العراق البعثي كان يعاني من علة أساسية هي الدكتاتورية وغياب الديمقراطية. لكن الدكتاتورية التي ليس العراق متفردًا فيها في المنطقة وفي العالم الحديث، ليست السبب في الحرب التي أدت إلى تدميره، وما كان تحقيق الديمقراطية يستدعي إعلان الحرب على العراق وكل هذا الجهد والحماسة لتحويل البلاد إلى ركام. كما لم يكن السبب اجتياح بغداد للكويت أيضًا بالرغم من أنها كانت جريمة بحق المشروع القومي العربي الذي كان يدعيه النظام، مثلما كان بحق الكويت وشعبها، وقد أجبر على الانسحاب منها بصورة تراجيدية في عام 1991. كما لم يكن سبب هذه الحرب حيازة العراق أسلحة دمار شامل ودعمه الحركات الإسلامية الإرهابية، حتى لو لم يتبين في ما بعد أنها تهمة ملفقة بعلم أصحابها. وإذا كان لهذه الادعاءات أن تفسر التدخل العسكري لثني العراق عن سياساته العدوانية فهي لا يمكن أن تفسر بأي منطق نوعية الحرب التي خاضها التحالف الغربي ضده، والتي لم تتوقف بعد إخراج القوات العراقية من الكويت واستمرت عمليًّا 13 عامًا من خلال الحصار والتجويع والعزل لشعب كامل، ولم تنته حتى بإسقاط صدام

حسين والنظام البعثي، ولكنها استهدفت إسقاط العراق نفسه كدولة وأمة ومجتمع وهوية وثقافة[24].

ما من شك إذًا في أن صدام حسين أقام نظامًا دكتاتوريًّا وسلطة فردية فظة. لكن دول التحالف لم تجند أكثر من 700 ألف جندي وتخوض حربًا تجاوزت نفقاتها كما تقول التقديرات الأميركية 3 ترليونات دولار للخلاص من دكتاتور بين عشرات الآخرين أمثاله في بلد يبعد منها آلاف الكيلومترات. لقد اختارته من بينهم جميعًا لأنه عبر الخط الأحمر الذي لا يجوز لبلد من مثله أن يعبره، أي لأنه انقلب على نظام الوصاية وطمح إلى بناء مركز سلطة مستقلة ودولة حققت بالفعل بعض الخطوات ربما الحاسمة على طريق الخروج من التخلف، وبالتالي من التبعية والوصول إلى درجة يمكن أن يكون فيها مثالًا للحاكم الذي يتعامل مع المركز المسيطر بندية واستقلال، ويلهم الشعوب المجاورة له معنى التحرر من الدونية ومعنى التجرؤ على اتخاذ القرارات من دون حاجة إلى مشاورة الدول الأجنبية. وهذا هو ذاته الخط الأحمر الذي تسبب في إنهاء التجربة الناصرية والاستمرار في تعقب ملهمها حتى وفاته واستبداله بزعيم كان أهم أعماله وأبرزها التفاوض مع خصوم سابقه، واشنطن وإسرائيل.

يذكّر ما فعله الأميركيون هنا في بغداد (1991–2003) بما فعله الفرنسيون في سورية في عام 1920. فقد استبدلوا حكمًا علمانيًّا تحديثيًّا بحكم طائفي جعل بلدًا من أغنى بلاد المنطقة أكثرها فقرًا وحوّل حياة شعبه إلى مآتم يومية. ومشروع بناء الأمة العراقية الذي تشدق به الأميركيون ومنظرو الغزو من المحافظين الجدد بديلًا لنظام الدكتاتورية، تحول إلى عراق كرست فيه الانقسامات الطائفية والإثنية، وغابت عنه مفردة المواطنة السياسية. ولم تحل ديمقراطية بول بريمر دون ممارسة سياسة التطهير العرقي والطائفي باسم اجتثاث البعث. وقد ظهر هذا النظام "الديمقراطي" الطائفي على حقيقته، ومن ورائه إعادة البناء السياسي الأميركي للأمة العراقية،

(24) ذكر ديفيد كيس في تقريره الذي سلمه إلى الرئيس الأميركي في 3 تشرين الأول/ أكتوبر 2003، أنه "لم يُعثَر لحد الآن على أي أثر لأسلحة دمار شامل عراقية" وكرر في استجواب له أمام مجلس الشيوخ الأميركي "في تصوري، نحن جعلنا الوضع في العراق أخطر مما كان عليه قبل الحرب"، ينظر:
David Kay's Testimony to the Senate Armed Services Committee, US Senate, Washington, DC, 28/1/2004, at: https://bit.ly/3jCwrHO

عندما أيدت واشنطن طهران في استبعاد أياد علاوي الفائز في انتخابات عام 2010 لأنه سعى إلى تكوين كتلة سياسية عابرة للطوائف، رغم انتمائه الشيعي، وتزوير الدستور "الديمقراطي" لفرض رئيس وزراء طائفي مكانه، لا رصيد آخر له سوى ولائه المطلق لإيران. فأصبحت مناصب السلطة كلها حكرًا على الميليشيات الطائفية الشيعية الموالية لطهران علنًا، تتوارثها دورة بعد أخرى بالمشاركة من تحت مع النخبة الكردية، ليبقى الوضع العراقي كما تركه الاحتلال الأميركي إن لم يزد سوءًا. هكذا دخلت البلاد في حالة من الانسداد والفساد لا مخرج منهما ولم يعد أمام الجمهور الشيعي نفسه سوى الاستمرار في انتفاضة لا تكاد تتوقف ضد الهيمنة الطائفية لرجال الميليشيات التي تسمى الولائية، أي الموالية لإيران.

هنا أيضًا من اختار العودة إلى الوراء وإحياء الحروب الطائفية التي تذكّر بحروب القرون الوسطى، إذ كان القادة الأميركيون أنفسهم وحلفاؤهم المحليون خائفين من خروج أحد الأقطار الشرق الأوسطية على الخط المرسوم الذي لا يسمح لدول المنطقة تجاوزه. ولم يكن المقصود العراق وحده، بل مخاطر عدوى مثاله في منطقة لها وضعية جيوسياسية استثنائية في منظومة السيطرة العالمية وقواها المركزية التي شكلتها ورسمت حدودها منذ ما يقارب القرنين بما يوائم هذه السيطرة ويخدمها. وأي محاولة ولو محدودة لتحدي هذه السيطرة والخروج عليها يعني، كما أشار قرار الحرب الأميركي، (تهديد السلام والأمن الدوليين).

ولا يغير من ذلك أن واشنطن وحلفاءها الغربيين فقدوا في ما بعد السيطرة على الفريسة العراقية، لمصلحة النظام الخميني في إيران، وعززوا بذلك حظوظ نظامها الإسلاموي الأكثر قوة وطموحًا لتقود بوسائلها الجديدة والخاصة، الحرب غير النظامية على امتداد جغرافيا الشرق الأوسط، لانتزاع المبادرة وفرض سيطرتها على الإقليم. وهذا ما حصل بالضبط. فبعد أن قضى الغرب على طموحات الاستقلال العربية في أكثر من دولة وقطر، لم يعد يطمح اليوم في ما يبدو، أمام الخراب والدمار اللذين آل إليهما وضع الإقليم بأكمله، وخطر انهيار دوله، الواحدة بعد الأخرى تحت ضغط النزاعات الأهلية وتحدي الميليشيات الموالية لإيران، والتي تنخر المجتمعات في العمق، إلى أكثر من مشاركة طهران السيطرة على المنطقة مقابل وضع الأخيرة حدًّا

لطموحاتها النووية. هكذا سلمت العراق وسورية ولبنان واليمن على طبق من ذهب لنظام ولاية الفقيه، وتحولت المنطقة، ربما عقودًا عدة مقبلة، إلى مسرح حرب بدت ذات أهداف إقليمية محدودة لكنها سرعان ما فتحت ملف السيطرة الغربية العالمية بأكمله وتحولت إلى جزء من حرب تتسع دائرتها باستمرار من بحر الصين وشرق آسيا إلى أوروبا وأوكرانيا والقوقاز لوضع حد للانفراد الغربي، والأميركي خصوصًا، بالسيطرة العالمية وفتح الطريق أمام ولادة نظام عالمي جديد يسميه الرئيس الروسي علنًا متعدد الأقطاب.

ولا يمكن فهم سلوك الغرب وواشنطن خصوصًا وخياراتها الاستراتيجية في العقود الأربعة الماضية من دون أخذ هذا الصراع على السيطرة العالمية في الاعتبار. فإليه يحيل التحليل الذي تبناه الكثير من الباحثين لتفسير السياسة الغربية في الشرق الأوسط. ومن أبرز عناصره الهيمنة على سوق النفط العالمية، مع العلم أن العراق يملك ثاني أكبر احتياطي للنفط في العالم. وجاء ذلك في إطار ما وصفه فريق المحافظين الجدد، ديك تشيني ورامسفيلد وولفويتز في مذكرتهم "إعادة بناء القدرات الدفاعية للولايات المتحدة لقرن جديد"، قبل عام من أحداث أيلول/ سبتمبر 2001[25]. وهذا ما أعطى الانطباع بأن الحرب التي شنت من دون موافقة الأمم المتحدة وبالرغم من الانتقادات الكثيرة لمسؤولين أمميين ودوليين، وملايين الناس الذين تظاهروا في بقاع العالم كله، بما في ذلك في أوروبا وأميركا ضدها، بأن الأمر يتعلق أكثر بعملية سطو مسلح على غنيمة من تنظيم عصابة "المحافظين الجدد" وليس دولة عظمى تحتل مركز القيادة العالمية. لا ينفي ذلك ما ذكره محللون آخرون عن أثر المصالح الخاصة لبعض شركات الأعمال وشركات الدفاع الكبرى المرتبطة بأوساط الحكم الأميركية، ولا سعي الحزب الجمهوري لتحسين موقفه الانتخابي. أما ما أشاعه المحافظون الجدد عن نيتهم في إحلال الديمقراطية في الشرق الأوسط، بعد فشلهم في إثبات وجود أسلحة الدمار الشامل ودعم نظام العراق للإرهاب، فهو لا يرقى حتى إلى مستوى الهراء.

---

(25) وهي خطة عمل من أجل ضمان قيادة الولايات المتحدة للعالم في القرن المقبل، مع ذكر ما يمكن السيطرة على الشرق الأوسط وموارده النفطية والمالية أن تساهم فيه لتحقيق ذلك.
Donald Kagan, Gary Schmitt & Thomas Donnelly, "Rebuilding America's Defenses: Strategy, Forces and Resources for a New Century," A Report of the Project for the New American Century, September 2000.

هكذا حولت الحرب وبشكل أخص الطريقة التي خيضت بها، والتي حولت العراق من دولة حديثة حية إلى كارثة على العراقيين وعلى المنطقة والعالم أيضًا، وأنتجت تمامًا عكس النتائج التي زعمت تحقيقها. فكان خراب العراق مناسبة كي تتقدم طهران نحو امتلاك السلاح النووي، وتعمم استخدام الميليشيات الإرهابية في عموم الشرق الأوسط وتهدد الأمن والسلام الإقليميين والدوليين كما لم يحصل في أي حدث في العقود التي سبقت هذه الحرب.

من الواضح أن الهدف لم يكن ردع العراق عن الاعتداء على جيرانه أو نزع أسلحته الاستراتيجية التي قدمها الغرب نفسه لبغداد في حربها ضد إيران الخمينية، ولا إسقاط حكومة صدام واستبدالها بحكومة أقرب للولايات المتحدة فهو لم يكن ضدها[26]. كما لم يكن الهدف تغيير النظام ومنظومة السلطة، وإنما كان إبادة الخصم. وربما كان هذا ما قصده الرئيس بوش عندما وصف حربه بالصليبية، وهو لم يعن بالصليبية هنا الطابع الديني، بل التطرف في العنف، أي إلغاء العراق القائم، وتفكيكه وتمزيق أوصاله، ودولته وجيشه وعلمائه وصناعته ومجتمعه السياسي وتراثه ومتاحفه وثقافته وتقسيمه حتى لا يتمكن بعدها من العودة ثانية إلى الحياة ولا التفكير بما خطر ببال قادته ونخبه. وهذا يعني إعادته، كما صرح قائد قوات التحالف الدولي في حرب الخليج الثانية 1991، الجنرال نورمان شوارزكوف، إلى ما قبل عصر الثورة الصناعية.

هذا ما حدث بالفعل. ومن الطبيعي أن تكتسي الحرب في هذه الحالة طابعًا انتقاميًا. وألا تتوقف عند تحقيق الأهداف السياسية، بل تتحول إلى اجتياح شامل وتدمير لأسس الدولة الحديثة ومعالم الحضارة، وإعادة المجتمعات بالفعل إلى عصر ما قبل الدولة، وتفجير جميع مكامن الضعف والتصدع المحتمل فيها. هكذا

(26) في شهادته في قناة العربية، روى رئيس وزراء قطر السابق ووزير خارجيتها حمد بن جاسم أنه قبل أن تندلع حرب الخليج الثانية، قابل صدام وعرض عليه مبادرة لنزع فتيل الحرب مفادها أن يتخلى صدام عن الحكم وتُجرَى في العراق انتخابات شعبية تحت إشراف الأمم المتحدة لانتخاب سلطة جديدة. وأنه بعد موافقة صدام عليها ذهب مباشرة إلى واشنطن وطلب مقابلة الرئيس الأميركي الذي رفض النقاش فيها، وأن قرار الحرب قد اتخذ ولا رجعة عنه. وهذا ما أكده بوش في تصريح لاحق له عندما أكد (2 آب/ أغسطس 2004) ردًا على منتقديه ومنهم بيل كلينتون على تسرعه في إعلان الحرب قبل ظهور نتائج فريق التفتيش الأممي "حتى لو كنت أعرف قبل الحرب ما أعرفه الآن من عدم وجود أسلحة محظورة في العراق، فإني كنت سأقوم بدخول العراق".

سُلِّم العراق لميليشيات دينية طائفية تدربت في طهران ولا تملك خطابًا آخر غير الانتقام والإثراء على حساب الشعب بأكمله، بحسب ما ذكر عن بول بريمر أول حاكم للعراق بعد إسقاط النظام البعثي. فهي التي تقاسمت السلطة وآبار النفط في ما بينها، وحلت محل الدولة بعد أن فككت مؤسساتها وأجهزتها الإدارية والأمنية ولم تسلم منها حتى المتاحف والمكتبات والطرق والجسور(27).

وهذا ما زج المنطقة بأكملها في أتون حرب دينية مستدامة تستنزف قواها ومواردها وتحيد القوى النشيطة والفاعلة وعناصر التقدم عقودًا طويلة مقبلة، بمقدار ما أطلق أحلام طهران الإمبراطورية القومية ودفعها باسم تصدير الثورة إلى التوسع في محيطها العربي واستثمار جل مواردها النفطية وغير النفطية في صناعة السلاح بما فيه النووي، وتصدير الميليشيات المذهبية المسلحة إلى جيرانها ونشر الحروب الطائفية والدمار والخراب فيها.

فلا ينفصل استقرار الدول الصناعية السياسي وسلمها الأهلي وإجماعها الوطني عن مكاسبها وإنجازاتها الاقتصادية التي لا ترتبط بعوامل داخلية فحسب، بل بمواقع نفوذها العسكري والاقتصادي والسياسي والثقافي في البلدان الأخرى المتقدمة، والمتخلفة خصوصًا، حيث يمكن جني مكاسب أكبر وتحقيق أرباح وفوائض وفرص أعظم. وهذا ما يفسر تنافس الدول الصناعية المتقدمة على النفوذ في البلدان النامية، حيث يمكن تحقيق فوائض أكبر ومقايضة الموارد الرخيصة والخامات بمنتجات عالية القيمة بسبب ارتفاع تقنيتها. ونجاح أي شعب في كسر حلقة التخلف

(27) تنقل **الواشنطن بوست** (15 كانون الأول/ ديسمبر 2004) عن بول بريمر وصفه للنخبة العراقية الجديدة التي استلمت شؤون البلاد بعد إسقاط النظام البعثي "إن الذين جيء بهم لحكم العراق مخاتلون لا يفصحون عما يريدون ويختبئون وراء أقنعة مضللة، وهم يتظاهرون بالطيبة واللياقة والبساطة والورع والتقوى، وهم في الحقيقة على النقيض من ذلك تمامًا فالصفات الغالبة عندهم هي الوقاحة وانعدام الحياء"... موضحًا في تحذيره لـ "نيغروبونتي" أن ذئبًا مسعورًا موجود تحت جلود هؤلاء الذين يبدون في الظاهر حميمين وأليفين وهم لا يترددون في قضم عظام أمهاتهم وآبائهم ووطنهم الذي يؤويهم. لكنه لم ينسَ أن يذكر في ختام توصياته: بالرغم من المحاذير والمخاوف كلها، إياك أن تفرط بأي منهم لأنهم الأقرب إلى مشروعنا فكرًا وسلوكًا، وضمانةً مؤكدة، لإنجاز مهماتنا في المرحلة الراهنة، وأن حاجتنا إلى خدماتهم طبقًا لاستراتيجية الولايات المتحدة، ما زالت قائمة وقد تمتد إلى سنوات أخرى قبل أن يحين تاريخ انتهاء صلاحيتهم الافتراضية، بوصفهم "مادة استعمالية مؤقتة" لم يحن وقت رميها أو إهمالها بعد. في: https://bit.ly/3DN3xeL

وإشادة قاعدة صناعية وعلمية فاعلة، تضمن استقلال قراره وانتقاله من خانة الأبقار الحلوب إلى خانة الشريك في حلبها. ويشكل في حد ذاته تحديًّا لنظام توزيع مواقع السيطرة القائم. وفي منطقة ملتهبة ضد السياسات الغربية الثقيلة والعدائية وفي الوقت نفسه متواصلة ومتفاعلة سياسيًّا وثقافيًّا وأيديولوجيًّا، يحمل التقدم أو أي نجاح أو تحول إيجابي مخاطر العدوى الأكيدة، كما أبرزت ذلك انتفاضات الربيع العربي في العقد السابق. ويمكن هذا الخطر في قطر صاعد، غني بالنفط والموارد الطبيعية والقوة البشرية المؤهلة، أن يحول العراق، كما حصل من قبل مع مصر، إلى قدوة للدول العربية، وربما إلى مركز استقطاب لبقية الأقطار والشعوب العربية لا يمكن ضبطه[28].

هذا هو الدرس الذي يشير إليه سقوط تجربة محمد علي بعد انقلاب الحليف الفرنسي عليه وتواطؤه مع بريطانيا لتقويض حلم الباشا وإجباره على الانكفاء على مصر والانصياع لسياسة فتح الأسواق للتجارة البريطانية وتفكيك صناعاتها وغزو أسواقها. وهو الدرس الذي أراد هذا التحالف البريطاني-الفرنسي نفسه تلقينه للشريف حسين لرفضه قبول اتفاق سايكس-بيكو وإقامة الدولة اليهودية في فلسطين، وهو ذاته الذي عرفه عبد الناصر لوقوفه ضد حلف بغداد الأميركي وتمسكه بقرار مصر المستقل، ورفض الإملاءات الخارجية، وكلفه خوض حروب سياسية وعسكرية لم تنته إلا بقبول مصر الانعزال وتحييد دورها في التجمع العربي وإفراغ هذا التجمع أيضًا من أي محتوى عملي. وهو أيضًا الدرس الذي عرفته الجزائر في السبعينيات عندما أخفق الرئيس هواري بومدين، ومن ورائه زعماء العالم الثالث، في إقناع الدول الصناعية بالبحث في إقامة نظام اقتصادي عالمي جديد يراعي حقوق الدول النامية ويساعدها على الوقوف على أقدامها أمام منافسة الدول الصناعية المتقدمة التي حققت تراكمًا كبيرًا في رؤوس الأموال والإدارة والتقنية والبحث العلمي والسيطرة على الأسواق العالمية والموارد الطبيعية في القارات كلها. وكانت النتيجة انتكاسة شاملة لتجارب التنمية في القسم الأكبر من البلدان وتحول ظاهرة التخلف إلى أكبر

(28) من الأسباب التي وردت على لسان الكثير من الزعماء السياسيين الأوروبيين للدفاع عن حرب التحالف الدولي الأولى ضد العراق في عام 1991، ليس اجتياح قوات صدام حسين الكويت، بل مخاطر أن ينجح العراق إذا لم يُقضَ على صدام حسين وسياسته في توحيد العرب من جديد حوله. كان هذا تحليل رئيس المفوضية الأوروبية جاك دولور كما سمعته بنفسي.

مشكلة تواجه المجتمع العالمي القائم، والتي ليست موجات الهجرة المتصاعدة من الجنوب إلى الشمال إلا الفصل الأول من كتاب انفجارها[29].

وهذا ما كان أيضًا بعد عقدين من أمر ثورات الربيع العربي ومصيرها (2011-2020) التي لم تجد من يؤمن بها في الغرب، ولا من يملك أدنى استعداد لنجدتها والرهان عليها. بل كان الرهان بالعكس على عودة النظم القديمة أحيانًا بوجوه جديدة، وأحيانًا بالوجوه نفسها، وتعزيز الفساد وروح التبعية وانعدام المسؤولية.

يستهين الباحثون الاجتماعيون الذين يركزون على العوامل الاجتماعية والثقافية بالأثر الحاسم، في الكثير من الأحيان، للعوامل الجيوسياسية والاستراتيجية التي ترتبط بتعزيز النفوذ وبناء التكتلات وحرمان القوى الأخرى من مناطق نفوذها. لكن الصراع على الساحة الدولية وكسب الأصدقاء، وعزل الأعداء، وإعاقة نشوء قوى منافسة أو حتى مستقلة تحرم الدول الأقوى من مكاسب محققة فيها، جزء لا يتجزأ من حفاظ هذه الدول على مواقعها المتقدمة ونصيبها الأكبر من الموارد الإضافية العالمية وحصتها من النفوذ العالمي في مواجهة منافسيها الكبار أيضًا بمقدار حرمان الصغار من موارد تفيدها.

والواقع أن الدول الأقوى، التي حققت تراكمًا كبيرًا في رؤوس الأموال والإدارة والتقنية والبحث العلمي والسيطرة على الأسواق العالمية والموارد الطبيعية في القارات كلها، هي التي تدرك، أكثر من الدول الصغيرة والفقيرة، أهمية العمل على

(29) خطاب هواري بومدين في 10 نيسان/ أبريل 1974، الذي حث فيه الدول الصناعية على إنقاذ التنمية المهددة في العالم الثالث بسبب سيطرتها الواسعة على الأسواق العالمية وعلى الموارد الطبيعية وتحكمها في تحديد أسعار السلع والخامات، ودعا فيه إلى عدم ترك الجنوب يغرق في الفقر والبؤس بسبب انعدام شروط التقدم والنمو وفرصهما. وحذر قائلًا: "سيأتي اليوم الذي سيهجر فيه الملايين من الناس عالم الجنوب 'هربًا من الفقر'، للذهاب إلى عالم الشمال. ولن يأتوا إليه كأصدقاء ولكنهم سيذهبون إليه كفاتحين وسيفتحونه بفضل ما ينجبون من أولاد".

لكن قبل ذلك كان إخفاق التجربة التصنيعية الجريئة والفاشلة بداية حقبة جديدة من الأزمة الشاملة التي انفرط فيها عقد الوطنية والتفاهم الاجتماعي وأصاب الانحطاط النظام السياسي، فحل الفساد في الطبقة السياسية وحزبها الواحد، وتفاقمت الهوة بين أصحاب الثروة والمال من الأوليغارشية الحاكمة ومن حولها وأغلبية السكان وتدهورت شروط معيشة الأكثرية إلى مستويات غير مسبوقة، وحلت الأيديولوجيا الاحتجاجية الإسلاموية محل الأيديولوجيا القومية أو الوطنية الجزائرية الموروثة عن الحرب الشعبية، وتحولت الأزمة إلى حرب أهلية دموية أو ما سُمِّي "العشرية السوداء" التي تجاوز ضحاياها مئات ألوف الأرواح.

الساحة الدولية، وإذا اضطر الأمر خوض الحروب المكلفة للحفاظ على مراكزها ومكاسبها الكبيرة منها، وهي ليست معنوية فحسب.

هذا هو الهدف من سعي هذه الدول الحثيث إلى الحفاظ على التفوق العسكري والصناعي والتقني والعلمي. ولا يمكن إلا أن تؤثر سياسات التنمية المستقلة في الأقطار المتخلفة في درجة هذا التفوق، وتهدد أسس سيطرة الدول المتقدمة ونوعيتها على العالم. ولا يعني ذلك الخوف من سقوط هذه السيطرة بالضرورة فهي قوية بما فيه الكفاية كي تستمر، بل من تراخيها مما يشجع قوى متوسطة الحجم كإيران أو تركيا أو البرازيل وغيرها أن تطالب بدور أكبر في صناعة أجندة السياسة الإقليمية والدولية. وفي هذا السياق تدخل أيضًا مطالبة الدول الكبرى الصاعدة مثل الصين وروسيا الاتحادية بالانتقال من عالم القطب الواحد إلى نظام عالمي متعدد الأقطاب.

من هنا، يشكل التقدم الصناعي والتقني والعلمي السريع للصين مشكلة للدول الصناعية السباقة ويهدد هامش تفوقها الذي تقيم عليه سيطرتها أو ما يسميه الأميركيون قيادة واشنطن العالمية. ورفض فكرة التعددية من واشنطن لا معنى له سوى التمسك بالانفراد في وضع الأجندة للسياسة العالمية، والاحتفاظ بنفوذ واسع في الساحات الدولية كلها. في المقابل، ظهور قوى كبرى تنافس في النفوذ الولايات المتحدة أو تنتزع مواقع قوية منها، يفرض على واشنطن التنازل عن فكرة القيادة والسيطرة على القرار الدولي والقبول بالمشاركة في النفوذ مع قوى أخرى لا يمكن تجاهل مطالبها ولا القضاء على نفوذها أو حتى الحد منه، حتى لو كانت بقيت أقل تفوقًا.

وحتى حين لا يتعلق الأمر بدول كبرى مثل الصين، يبقى من مصلحة الدول صاحبة النفوذ، بما فيها القوى الصاعدة مثل الصين، ألا تسمح لأصغر منها باقتطاع جزء من الأسواق الاستثمارية العالمية أو بمنافستها في مجالات تفوقها التقني والعلمي. وهذا ما يفسر أيضًا التعامل السلبي للحكومات الغربية مع ثورات التحرر الوطني التي انتشرت في الخمسينيات من القرن الماضي. كما يفسر الموقف العدائي أو الشكاك بجيل الثورات الجديد الآخذة في الانتشار في بلدان الجنوب، والتي تعيد سيرة ثورات الخمسينيات الشعبية المطالبة بالاستقلال الكامل ورفض الوصاية وإزالة القواعد العسكرية الأجنبية وطرد ممثلي الحكومات الاستعمارية. ويسعى الغرب، الذي نجح في الحقبة الماضية في احتواء ثورات الخمسينيات من خلال

تطويع النخب المحلية، بمن فيها نخب كانت تنتمي إلى الحركات الاستقلالية، إلى اتباع الاستراتيجيات القديمة ذاتها إزاء هذا الجيل من الثورات وفي طليعتها الثورات العربية.

والواقع أن مطالب الثورات الجديدة لا تختلف كثيرًا عن تلك التي شهدتها حقبة ما بعد الاستقلال، لكن بشعارات مختلفة. فهي تركز اليوم على الديمقراطية وحق الشعوب في السيادة للإطاحة بالنظم الاستبدادية التي تشكل اليوم مركز التحالف بين القوى العالمية المسيطرة والنخب الأوليغارشية التي تشغل منصب وكيلة أعمالها. وتهدف من وراء ذلك إلى إعادة إطلاق عملية التنمية الصناعية والتقنية والعلمية التي حال دونها في القرن الماضي النفوذ بل التسلط الأجنبي الواسع على القرار الوطني، ويحول دونها اليوم تسلط النخب المحلية شبه الاستعمارية والتابعة. لذلك، يخطئ من يعتقد أن الغرب يقف اليوم إلى جانب خيار الديمقراطية وثوراتها في العالم الثالث، إنه بالعكس يخشاها كما كان يخشاها في القرن الماضي.

المسألة الإسرائيلية وتقويض السلام الإقليمي

لا يمكن فهم المنحى الذي اتخذه تاريخ الشرق الأوسط الحديث من دون ذكر مشروع إقامة دولة يهودية في فلسطين بقرار بريطاني ودعم غربي مشترك، وتوسيع دائرة الاستيطان على حساب مصالح السكان الأصليين، ورفض أي تسوية معهم، من حروب ومواجهات عسكرية، ولا ما نجم عن ذلك كله من آثار على السلام والاستقرار ووضعية الدولة والاقتصاد والثقافة والأيديولوجيات السائدة في عموم المنطقة الشرق الأوسطية. وليس من المبالغة القول أن هذه المسألة، وما دار حولها من صراعات وارتبط بها من سياسات، هي التي شكلت الجزء الأبرز من تاريخ المشرق منذ أكثر من قرن.

يستدعي هذا الفهم تمييز المسألة الإسرائيلية من المسألة اليهودية. فالمسألة الإسرائيلية تعني ما أحدثه قيام دولة إسرائيل من وقائع ونزاعات وتحالفات مستجدة غيرت وجه الشرق الأوسط، وبكلمة أبسط التكلفة السياسية والجيوسياسية لقيام إسرائيل دولة يهودية في عام 1948 على حساب دولة فلسطين التي سبقتها وفي مكانها، وإن كانت في ذلك الوقت تحت الانتداب. وهي تختلف عن المسألة اليهودية الأوروبية التي تتعلق جوهريًّا بالتمييز العنصري الديني ضد شعب أو طائفة خلال

قرون طويلة بسبب دينها أو عرقها، والتي ارتبطت تاريخيًّا بالمسيحية الكاثوليكية الأوروبية. كما تختلف عن المسألة الفلسطينية التي تعنى بمصير شعب أجبر على التخلي عن وطنه في إطار تطبيق الوعد الذي قدمه وزير خارجية دولة استعمارية كبرى، بريطانيا، لقادة المنظمة الصهيونية، ومن ثم كفاحه من أجل العودة والاعتراف بوجوده كشعب وحقه في تقرير مصيره.

نجمت المسألة الإسرائيلية عن زواج لاشرعي بين شعب مضطهد هو الشعب اليهودي ونظام استعماري يضطهد الشعوب الأخرى، وجعل من المضطهدين "بالفتح" أداة في يد المضطهدين "بالكسر" ضد شعب لم يشارك من قريب ولا من بعيد بهذا الاضطهاد النابع من التمييز "ضد السامية". ومن هنا ارتبط تحقيق الحلم اليهودي، الذي واكب في القرن التاسع عشر حلم أكثر الشعوب بالخلاص من الاضطهاد والتمييز والشتات من خلال تأسيس دولة خاصة ومستقلة، بالخطط البريطانية والفرنسية لتقاسم ممتلكات السلطنة العثمانية بعد رحيلها. وجاء حصول اليهود على دولة مستقلة على حساب شعب آخر، واقتضى تأكيد الهوية اليهودية للدولة، انضواء هذه الدولة ضمن مشاريع السيطرة الاستعمارية على المنطقة وخططها وخياراتها الاستراتيجية وأجنداتها الإقليمية.

هكذا لم تعد إسرائيل مشروع دولة يهودية فحسب – تحرير اليهود من اللاسامية والتمييز العنصري – بل وسيلة إضافية في يد السلطات الاستعمارية الأوروبية للتدخل في شؤون الشعوب المشرقية للحفاظ عليها في دائرة نفوذها. وصارت حروبها لتأكيد وجودها وتوسيع رقعة سيطرتها واستيطانها اليهودي جزءًا من حروب السيطرة الاستعمارية البريطانية–الفرنسية. وهذا ما أدى إلى تماهي الطرفين في الواقع في تطبيق سياسة معادية للعرب ومناهضة لتحررهم، وزاد من نظر العرب إلى إسرائيل بوصفها دولة أداة ومخلب قط أكثر مما هي ملجأ لشعب يهودي مسالم يريد التحرر من وطأة التمييز الممارس عليه في الدول التي أصبحت الداعمة الرئيسية له في حربه ضد الشعوب العربية، ودفع العرب إلى أن يروا في هذه الحرب المستمرة منذ ما يقارب القرن حربًا بالوكالة لمصلحة العواصم الغربية.

هكذا أصبحت إسرائيل هي المشكلة الجديدة التي حلت محل المشكلة الاستعمارية والتعبير عن استمرارها في المشرق العربي بعد انحسار حقبتها

الكلاسيكية، أي بعد تصفية الاستعمار في نهاية الحرب العالمية الثانية. وبالفعل، بقي الشرق الأوسط وحده يرزح تحت عبء قوة قاهرة خارجية، مسلحة ومدعمة ومكفولة من الغرب، وأمام حركة استيطان تهدف إلى إحلال مهاجرين "بيض" محل سكان البلاد الأصليين، تحمي قرارها بقوة السلاح الذي ضمن لها الغرب حق استخدامه من دون رادع ولا قانون، وأمن لها التفوق المطلق على جميع دول المنطقة، مجتمعة أو منفردة، ومن ثم حرية الحركة من دون مساءلة ولا حساب ولا عقاب. وكان بعد كل حرب على جيرانها يكافئها على الانتصار بتقديم المزيد من المنح والمساعدات والدعم السياسي والعسكري لها.

هكذا تحول الشعب اليهودي الضعيف والضحية إلى مارد لا يقهر، وأصبحت دولة صغيرة لا تعد بضعة ملايين من السكان قادرة على سحق أمة من شعوب بمئات الملايين من البشر. أصبحت إسرائيل أسطورة في الغرب، بمقدار ما بدت تعويضًا عن نهاية الاستعمار وانتقامًا من الشعوب التي طالبت به. وصار سحرها والتماهي معها يطغى على كل ما تفعله وما ينجم عن حروبها من زعزعة لم تتوقف لاستقرار المنطقة وتوازناتها المادية والمعنوية، ومن تسميم للعلاقات بين دولها وشعوبها وتدمير لمعنويات جمهورها واستقراره النفسي العميق. هذا ما جعل المشرق يعيش، بخلاف أوسع مناطق العالم، مناخ الحقبة الاستعمارية الكلاسيكية وينتج ردود أفعالها وقيمها وتقاليدها ويفقد شيئًا فشيئًا معالم التقدم والازدهار الفكري والاجتماعي والتفاؤل الذي حققه في الحقبة السابقة.

استخدم الغرب في العقود الماضية، من دون أدنى شك إسرائيل، لتمرير خياراته وتأمين مصالحه الاستراتيجية والاقتصادية في بلدان المشرق، وكانت حكومات إسرائيل سعيدة في أن تقوم بالخدمة لما يحققه لها ذلك من مكانة عالية في الغرب ومن رادعية أو قوة ردع كافية ومضمونة ضد شعوب المنطقة الطامحة، في ما وراء الدفاع عن القضية الفلسطينية، إلى استقلال حقيقي.

هذا ما يفسر سياسة الغرب تجاه تسوية النزاع العربي-الإسرائيلي وتجاهله لجميع المبادرات التي قامت بها دول عربية رئيسية، مثل مصر والمملكة العربية السعودية لوضع حد للنزاع مع تلبية التطلعات اليهودية الأساسية. فبدل أن تعمل الحكومات الغربية، يسارييها ويمينييها، على المساعدة على إيجاد حل للمعضلة

الإسرائيلية، سعت بالعكس إلى تأجيجها لدفع البلدان العربية إلى مزيد من الالتصاق بهذه الحكومات والخضوع لمطالبها. أصبح جيش إسرائيل القوي السوط الذي يمسك به الغرب لتطويع القيادات العربية "الناشزة" وتركيعها.

من هنا، لم يطور الغرب أي مسعًى لوقف مسلسل الحروب الإسرائيلية الدائمة، ولم يقم بأي إجراء جدي للحد من سياسة الاستيطان، بل غالبًا ما كان يشجع تل أبيب عليها ويقدم المساعدات السخية لتطويرها، من وراء الكلام الاستهلاكي عن "أن الاستيطان لا يخدم قضية السلام" الذي اعتاده العرب والإسرائيليون معًا.

وليس من الصحيح أن المسألة الإسرائيلية مستعصية على الحل، ولا يوجد مجال للتدخل لإنهائها ما دام الأمر نزاعًا على الأرض ذاتها من شعبين. فهكذا كان الحل في جنوب أفريقيا، وكان الحل هو بالضبط ما اكتشفه الغرب نفسه قبل قرنين أو أكثر، أي دولة ديمقراطية لجميع مواطنيها، بصرف النظر عن أصولهم ودياناتهم. وهذا ما يطلبه من الدول العربية إزاء الأقليات. فقد كان الحل موجودًا دائمًا منذ البداية في هذه الدولة العلمانية التي تساوي بين جميع مواطنيها وكان يمكن فلسطين أن تكون منذ عام 1948 دولة العرب واليهود الذين ولدوا فيها أو قدموا إليها من البلدان الأخرى، هذه الدولة الديمقراطية اللاعنصرية. لكن الغرب فضل، لمصالح استراتيجية محض، خيار الدولة العنصرية التي تقصي شعبًا لحساب آخر، ولم يعترض على طرد الفلسطينيين ولم يسع إلى إعادتهم إلى وطنهم الأصلي، بل تبنّى موقف التيار الصهيوني الإقصائي، وعززه بتبنيه أيضًا خطاب زعماء إسرائيل حول العرب وعدوانيتهم واستحالة التعايش معهم، وهم الذين حضنوا اليهود وشاركوهم شؤونهم كلها، بما فيها السياسية، عندما كانت المجتمعات الغربية تفرض عليهم العيش في معازل مغلقة وتمارس العنصرية ضدهم.

كما أنه ليس من الصحيح ما يدعيه الغربيون وأصبح ترداده وسيلة لذر الرماد في العيون، وقبل به الفلسطينيون والعرب، أن عدم التوصل إلى حل، سواء بتطبيق قرارات الأمم المتحدة المتتالية أو بفتح مفاوضات جدية بين الطرفين على أساس مبدأ حل الدولتين، ناجم عن عصيان الحكومات الإسرائيلية بالرغم من التنامي المستمر في غطرسة قادتها. إن الإبقاء على النزاع العربي–الإسرائيلي هدف قائم بذاته، فهو يخلق بؤرة توتر دائمة في المشرق العربي يعطل الجهود العربية ويستنزف مواردها ويشغلها

عن قضايا التنمية الحضارية الرئيسية، إضافة إلى كونه مدخلًا للضغط والتأثير واحتواء تمرد الحكومات وتذكيرها بدونيتها في أي لحظة. فإسرائيل الرافضة أي سلام مع العرب هي، بصرف النظر عن المسألة اليهودية، أهم أسلحة الغرب اليوم في تأبيد السيطرة على المنطقة واستتباع حكوماتها واستتباعها.

توفر إسرائيل القاعدة الاستراتيجية الرئيسية للهيمنة الغربية في الشرق الأوسط على الغرب أي حاجة إلى الحوار أو التفاوض الجدي أو حتى الاعتراف بالمصالح الكبرى للشعوب العربية في الصراع لتحقيق ما يعتبره مصالحه الاستراتيجية. ومن هذه المصالح كما يراها الغربيون، الأميركيون والأوروبيون، الحد من نزوع هذه الشعوب للتفاهم وبناء منظومة للتعاون الإقليمي، حتى من منطلق براغماتي وخارج الأفكار والأيديولوجيات القومية، وتقييد إمكانيات التقدم العلمي والتقني فيها بقدر الإمكان وحرمانها من الاستثمارات الخارجية. وليست سياسة إسرائيل في التمسك بسياسة فرض الأمر الواقع على العرب والفلسطينيين ورفض الدخول في أي حوار جدي معهم إلا الانعكاس الأمين لسياسة الحكومات الغربية التقليدية في فرض سيطرتها ومصالحها، من دون القبول بأي حوار أو تفاوض عليها مع شعوب المنطقة، ومن دون أخذ حساب أو اعتبار لأحد، أو الرجوع إلى سند قانوني أو أخلاقي غير سند القوة.

من هنا، لا تزال إسرائيل التي كانت أحد أبرز العوامل في تقويض الحياة السياسية والإقليمية في الشرق الأوسط خلال العقود الطويلة الماضية، صناعة غربية بامتياز، واستخدام القضية اليهودية المحقة المتعلقة بالتمييز ضد السامية لمصالح استراتيجية محضة على حساب شعوب المنطقة ومستقبل الشعب اليهودي وتطوره الإنساني والأخلاقي. ولا يستطيع أي محلل أن يتجاهل الدور الذي تؤدّيه تل أبيب، لمصلحة الهيمنة الغربية، في تقرير المصير السيئ والدراماتيكي لدول الشرق الأوسط ولتطور نظمها السياسية ومجتمعاتها. ومن المستحيل كتابة تاريخ هذا الشرق الحديث من دون أخذ ما رافق نشوءها من حروب وما استدعى تأمين بقائها وتفوقها وأمنها من تقويض لاستقرار المنطقة وحرمانها من حقها في تقرير مصيرها.

فقد حولت سياسة فرض الأمر الواقع، واستبعاد أي قاعدة قانونية أو حوار في بناء العلاقات بين دول الشرق الأوسط، منذ ما يقارب ثلاثة أرباع القرن، إلى منطقة فراغ قانوني، يجعلها تعيش في حالة استثناء دائمة، لا تعبأ بالمواثيق الدولية، ولا تنطبق

عليها أي معايير إنسانية. كما تطلبت حماية الدولة الجديدة، التي فضلت أن تبقى في عداء مع جيرانها بدل أن تسعى إلى حل مشكلاتها والتفاهم معهم، وضع شعوبها تحت المراقبة الدائمة والحيلولة دون إحرازهم أي تقدم نوعي، تقنيًّا كان أو علميًّا أو صناعيًّا، وتدمير جهودهم في هذا السبيل كلما نجح أحدهم في تحقيق خطوة على طريق هذا التقدم المنشود.

لذلك، على العكس مما حصل في جميع بقاع العالم، لم تتطور في المنطقة أي حياة إقليمية سلمية وسليمة وإيجابية، ولم تتقدم أي حياة سياسية صالحة ومرضية تطمئن الجماعات القومية والأفراد والشعوب وتشجعها على التعاون والتفاهم واحترام الحقوق المتبادلة وكرامة الفرد وقدسية الحياة. وسار المشرق حثيثًا بعد إفشال ثوراته ومحاولاته لتغيير أوضاعه، نحو الفوضى، بما تعنيه من توطن الحروب الإقليمية والنزاعات الأهلية الداخلية.

فما بدأ، في منتصف القرن الماضي، استثناء من حكم القانون والشرعية الدولية لصالح قيام إسرائيل وحدها، سرعان ما تحول إلى قاعدة عامة فرضت استثناء المنطقة وشعوبها ودولها من حكم القانون أيضًا، وأباح لحاكميها أن يتصرفوا بحقوق مواطنيهم ويعاملونهم مثلما تعامل إسرائيل "فلسطينييها". صارت المنطقة المشرقية بأكملها مستثناة من حكم القانون كما أصبحت الحكومات والنظم السياسية التي تستمد شرعيتها من مصادقة الدول الغربية على وجودها تتصرف على أن وجودها فوق القانون والشعب الذي يخضع له. وأصبح انتهاك القانون أو الاستهتار به، الدولي والسياسي، مبدأ نظام الشرق الأوسط الحاكم للعلاقات داخل الدولة بين السلطة والشعب وفي ما بين الدول.

وبعد أن كانت إسرائيل وحدها التي تحظى بامتياز إعفائها من حكم القانون، أي من المساءلة والمحاسبة والعقاب على انتهاكه أيضًا، تحوّل سلوكها إلى نموذجٍ يُحتذى، ويعبر عن التحكّم والقوة، وصار الاستهتار بمبادئ الحق والقانونً، والاستهانة بالعقوبات المحتملة نتيجة خرقه، هما مصدر السطوة والسيطرة في العلاقات الاجتماعية والسياسية داخل الدول، وفي ما بينها. صارت القوة بما تعنيه من العنف وإيقاع الأذى بالآخر مبدأ نظام الشرق الأوسط والناظم لعلاقات أطرافه من دول ومجتمعات ونخب.

فكما أن ما من أحد يستطيع أن يمنع إسرائيل من أن تفرض حدودها بالقوة المجرّدة، وتنتزع أراضي الفلسطينيين، وتعيد هندسة المناطق بزرع المستعمرات والمستوطنات وإقامة الجدران العازلة، وتسمح لنفسها بالضرب عرض الحائط بأي قرار دولي، تعتقد طهران، أو أي عاصمةٍ أخرى، أن من حقها أيضًا أن تجعل من العراق مقاطعةً إيرانية، وترحل ما استطاعت من سكانه المناوئين لسيطرتها، وتحلم أن تكون خطوط دفاعاتها الاستراتيجية، على الشاطئ السوري أو اللبناني أو بحر عدن. وما دامت القوة هي المبدأ الذي يقرر مصائر الشعوب والأفراد، فلماذا يحرم الرؤساء أنفسهم من الاحتفاظ بالسلطة، والتمديد لأنفسهم طالما كانوا قادرين على ذلك بل وتوريثها لأبنائهم من بعدهم؟

ذلك كله جعل من الصعب على العرب أن ينظروا إلى الدولة الإسرائيلية بوصفها دولة يهودية فحسب، ويتجاهلوا وظيفتها الجيوسياسية والدور الذي أراد لها الغرب أن تؤدّيه كامتداد لسيطرته الاستعمارية التقليدية. كما جعل من الصعب على الإسرائيليين أن يروا إمكانية بقائهم في دولة مستقلة من دون التماهي مع الغرب والعمل على أجندته الإقليمية. وهذا ما يفسر استمرار المسألة الإسرائيلية مطروحة من دون تغيير كما كانت منذ ولادتها، ودفن المبادرات كلها التي طرحت للحوار والتوصل إلى تسوية عربية-إسرائيلية. وهذا ما أدان المنطقة بالعيش في حالة حرب دائمة، لا يشكل السلامَ فيها إلا هدنًا مؤقتة.

هنا أيضًا في هذه المسألة يخطئ من يعتقد أن التكفير عن المحرقة هو الدافع الرئيسي للتعاطف مع اليهود وللدعم غير المشروط الذي تتمتع به إسرائيل من الغرب ولصرف النظر عن مشروعاتها الاستيطانية التي تهدف إلى قطع الطريق على ولادة أي دولة فلسطينية تذكر بفلسطين. فما يهم الغرب من إسرائيل ليس مصير اليهود كجماعة دينية أو إثنية لكن ما تمثله من قوة عسكرية واستراتيجية تخترق قلب العالم العربي وتشكل حليفًا موثوقًا للغرب في تطبيق سياسته العربية وفي مقدمها الحيلولة دون خطر إعادة تركيب المنطقة وتعاون شعوبها وتشكيل قوة استراتيجية مستقلة جنوب المتوسط. يلتقي هذا أيضًا مع ما لا يخفيه الوعي الغربي السائد من عداء دائم وشائع لفكرة العروبة، وسعيه إلى إنكار الهوية العربية ومحوها وإبراز التمييز ضد العرب والثقافة العربية كلما كان ذلك ممكنًا. وهذا يعني أن إسرائيل، قبل أن تكون

دولة يهودية، هي العصا الغليظة التي يستخدمها الغرب لكسر شوكة خصومه والدفاع عما يسميه مصالحه الاستراتيجية. وهذا ما فعلته هي أيضًا وأظهرت حماسة وفعالية فيه منذ ولادتها. ولو أرادت الحكومات الإسرائيلية أن تحل القضية الفلسطينية، لمنعها التحالف الغربي من ذلك. ولا أعتقد أن اغتيال رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق يتسحاق رابين (4 تشرين الثاني/ نوفمبر 1995) بعيدًا عن هذا التوجه. هذه الوظيفة الجيواستراتيجية الاستثنائية في الشرق الأوسط هي التي دفعت الغرب إلى الاستثمار في القوة الإسرائيلية وشجعتها على الاستمرار في تحدي الأعراف والشرائع الدولية وهي التي تفسر انحسار اليسار الإسرائيلي والقوى الديمقراطية الداعية إلى السلام والتسوية الإقليمية لصالح صعود قوى اليمين واليمين العنصري والمتطرف في المجتمع الإسرائيلي.

باختصار، تشكل إسرائيل أعظم استثمار للغرب في الشرق الأوسط، للحفاظ على نفوذه وسيطرته فيه. وهو الذي زودها بالسلاح النووي، ومول جميع مشاريعها العسكرية وتقدمها التكنولوجي حتى لم يعد الهدف حماية إسرائيل وضمان أمنها، بل تفوقها الساحق على جميع الدول الشرق الأوسطية منفردة أو مجتمعة. فصارت المارد العسكري والاستراتيجي الذي لا يقاوم والذي لا يمكن الدول الأخرى إلا أن تتحول أمامه إلى أقزام والشعوب إلى طرائد والنخب التابعة له إلى أسود ضارية. وهذا ما يفسر حرص الحكومات الشرق الأوسطية، كلما شعرت بمخاطر داخلية أو خارجية إلى التقرب من إسرائيل بمقدار حرصها على ملاقاة السيطرة الغربية التي تمثل إسرائيل منصتها الرئيسية في الشرق الأوسط.

لذلك، لا توجد أي مصلحة للغرب في الفصل بين القضية اليهودية والمصالح الغربية الاستراتيجية. كما أن مثل هذا الفصل يفقد إسرائيل أهميتها ونفوذها في الغرب والعالم. وما دامت هذه المصالح ذات طابع استثنائي، سوف تبقى العلاقة أيضًا بين التكتل الغربي وإسرائيل استثنائية، ولن تكون هناك إمكانية للتوصل إلى تسوية عربية-إسرائيلية أو إسرائيلية-فلسطينية. ولن تقوم علاقات ندية بين الدول العربية وإسرائيل ما لم تقم مثلها بين العرب والغرب ويتقدم مفهوم الحوار والمصالح المتبادلة على مفهوم الإملاء أو الحماية أو الوصاية والتعامل مع المنطقة كحقل صيد لا كشريك محترم وصاحب مصالح وقرار.

نستنتج من هذا التحليل أن إسرائيل ليست الطفل المدلل للغرب، كما شاع في أدبياتنا العربية، بل سلاحه الأمضى في الاحتفاظ بعلاقة خاصة مع موارد المنطقة وموقعها. وهذه هي الحال أيضًا بالنسبة إلى الموقف من العرب والمسلمين في الشرق الأوسط. فليست ثقافتهم أو ديانتهم هي المشكلة، بل ما تضمره وحدتهم من فرص لتقريب شعوب المنطقة من بعضها بعضًا واحتمالات تشكيل تحالف أو تعاون جدي أو اتحاد يعيد رسم خطوط القوة في المتوسط ويغير التوازنات الجيواستراتيجية أيضًا، وما ينطوي عليه من إمكانيات التقدم والتنمية التقنية والعلمية والعسكرية. وما كان هذا الموقف سيتغير لو كان ما يجمع شعوب المنطقة جنوب المتوسط ثقافة واحدة يونانية أو أفريقية أو يهودية.

ومعرفة كيف سيكون المستقبل، وما إذا كانت المنطقة ستجد الحل في أجل قريب أو بعيد لهذه المسألة التي ارتهنت لها منذ قرن، تكمن في الإجابة عن ثلاثة أسئلة:

الأول: هل يمكن إسرائيل أن تعيش من دون التحالف مع الغرب والعمل على أجندته وبناء أجندة إقليمية-إسرائيلية مستقلة تهدف إلى اندماجها في منطقتها الجغرافية وبيئتها الإقليمية الجيوسياسية والاقتصادية والاجتماعية، والعمل مع سكانها بروح إيجابية لإحيائها وإنعاشها اقتصاديًّا وتقنيًّا وعلميًّا؟

والثاني: هل يمكن الغرب الراهن أن يتخلى عن استخدام إسرائيل شوكة في ظهر الشعوب العربية من دون أن يغير هو نفسه من سياسته الشرق الأوسطية والدولية ويعيد بناء علاقته بشعوب المنطقة على أسس الندية وتبادل المصالح والتعاون المثمر والمفيد للطرفين، وفي هذا السياق، التخلي عن النظرة العنصرية والإسلاموفوبيا الموجهة أساسًا ضد العرب ومشاعر الكراهية التي تغذي العلاقات المتوترة والعدائية؟

والثالث: هل يمكن العرب أن يعترفوا بإسرائيل ويقبلوا بوجودها، دولة يهودية، إذا تخلت عن دورها في خدمة السيطرة الغربية واستقلت عن أجندة الهيمنة الاستعمارية؟

والجواب المتفائل أن هذا ليس من المستحيلات. وهناك عوامل في الأفق تسمح بذلك. فقد وصلت سياسة السيطرة وإعاقة التقدم والتنمية المستقلة التي رعاها الغرب في بلدان الجنوب، خصوصًا الغنية بالموارد الطبيعية وذات الموقع الجيوسياسي والاستراتيجي المهم، إلى طريق مسدود. فهي لم تعد منذ الآن كارثة على شعوب الجنوب وحدها، بل أصبحت وسوف تصبح بشكل أكبر كارثة على الغرب الذي أصبح منذ الآن الجنة الموعودة لملايين اللاجئين الهاربين يوميًّا من الجحيم. وسوف تستمر مراكب الهجرة تعبر المتوسط، وتزداد عددًا يومًا بعد يوم. وأكثر فأكثر تدرك الأجيال الجديدة في الغرب إلى أي مدى كان توظيف المسألة اليهودية في خدمة مشاريع السيطرة الغربية الإمبريالية دليلًا واضحًا على استهتار السياسات الغربية السابقة بمصالح الشعوب وبالسلام وبمنطق القانون وحقوق الإنسان ومستقبل الجماعة البشرية.

الفصل الثالث

مفارقات الحداثة
العنصرية وإعادة إنتاج السيطرة الغربية

الشرق الأوسط في المنظومة الدولية: ما بعد الاستعمار أسوأ مما قبله

كان الاستعمار عاصفة تاريخية هائلة قلبت تاريخ المجتمعات البشرية، وقررت مصيرها جميعًا إلى حد كبير حتى اليوم. وكما هي الحال في جميع الظواهر الطبيعية كالزلازل والقوى القاهرة، احتاجت المجتمعات التي اجتِيحَت إلى عقود طويلة حتى تكتشف طرائق ناجعة للرد على الجائحة الاستعمارية. وهنا أيضًا لم تكن التحديات الاستعمارية متماثلة ولا كانت الردود واحدة.

فإلى هذه الحقبة الاستعمارية التي بدأت بغزو القارة الأميركية وإبادة شعوبها وانتزاع ملكية القارة منها، بصرف النظر عن حيثيات هذه الإبادة، وانتهت بما سمي تصفية الاستعمار في القرن العشرين، يرجع إرساء أسس نظام العالم الجديد، وقواعد عمله، سواء من حيث التوازنات والهيكلية التي تجمع بين أطرافه وتفرق بينهم أيضًا، أو من حيث مفهوم الدولة وشروط إنشائها والاعتراف بها أو نزع الشرعية عنها، ومن حيث تعيين الجماعات والأقوام التي تستحق أن تتمتع بدولة خاصة بها وتلك التي لا تملك هذا الحق (في تقرير المصير)، والأشكال الكثيرة الممكنة لممارسة هذا الحق في المركز وفي المحيط، أي حدود سيادة الدولة واستقلال قرارها أو فرض التبعية عليها. لذلك، سوف يصبح تعميم نظام الدولة الحديثة المتفاوتة القوة والموارد والسيادة أحد أركان نظام السيطرة العالمية الجدية ولو جاء ذلك من وراء غلالة تحرير الشعوب ومساواتها.

وإذا لم يكن هناك شك في أن سيطرة أوروبا على العالم جاءت بفضل ما حققته من تقدم علمي وتقني وعسكري أيضًا فإن حفاظها على هذه السيطرة كان ولا يزال بسبب منعها الآخرين من تحصيل أدواته. وفي هذا السياق، خاضت حروبًا لم تتوقف لقطع طرق المواصلات العالمية أو السيطرة عليها. ودمرت الرأسمالية التجارية الميركنتيلية الاقتصادات الحرفية والزراعية في البلدان المستعمرة قبل أن تأتي الرأسمالية الصناعية لتُلحِقها بها كأسواق إضافية داعمة لها. ولم توفر في سبيل تحقيق هذه الأهداف وإخضاع الممالك وتفكيك الإمبراطوريات القديمة أي وسيلة أو مؤامرة أو حيلة من الحرب العسكرية إلى حرب الأفيون إلى إثارة الفتن الداخلية والسيطرة على الأراضي وتهجير السكان أو إبادتهم. ومن أجل البقاء في موقع السيطرة في عالم تحول إلى منظومة واحدة متفاعلة ومتواصلة لا تزال تدافع بشراسة عن تفوقها الاستراتيجي في جميع الميادين وتحتفظ بترسانة من أسلحة الدمار الشامل وبالتحالف العسكري الوحيد في العالم وبالحقوق الاستثنائية في مجلس الأمن ومنظمة الأمم المتحدة.

هذا هو قانون القوة الذي استندت إليه إعادة صوغ الجيوسياسية العالمية وتعديلاتها بالتوازي مع تغير موازينها أيضًا. من هنا، ما كان هناك شيء يمكن أن يحول دون صعود موجة التوسع الأوروبي التجارية ثم العسكرية والاستعمارية. هذا هو قانون الأمر الواقع الذي يحكم الظواهر الطبيعية. وما كان من الممكن أن يتردد الأوروبيون أنفسهم في استغلال تفوقهم التقني والعسكري والنفسي أيضًا، ولم ينجح الآخرون في صدهم، وما حصل كان تأكيدًا وتكريسًا لعلاقة القوة التي أعادت صوغ العالم على أساس مركزي وطرفي، ومتقدم ومتخلف، ومسيطر وخاضع، وسيد وتابع.

ولم تغير الأمم المتحدة كثيرًا من عمل هذا القانون ولو أنها أحدثت مناخًا سياسيًّا عالميًّا يعزز شعور الشعوب المخضعة والتابعة بحقها في أن تكون سيدة مصيرها وتسيطر على مواردها الطبيعية وتدير نفسها بنفسها. لكن هذا الشعور لم يتحول إلى واقع في أي منطقة من العالم. ولا يزال القوي يعتقد أنه فوق القانون الدولي الذي لا يزال رمزيًّا، ولا تزال سيادة الدول فكرة ولم تتحول إلى واقع. ولا يزال في إمكان الدول القوية أن تفرض على الشعوب حكومات وأنظمة سياسية تستجيب لسيطرتها ولا تعبأ بتطلعاتها.

قام تفوق أوروبا الذي مكنها من السيطرة على مقدرات العالم منذ القرن التاسع عشر إلى اليوم على ثلاث ركائز كبرى. الرأسمالية الصناعية التي نشأت من تطور الرأسمالية التجارية الميركنتيلية. والدولة الحديثة البيروقراطية بمعنى الرشيدة، كما شرحها ماكس فيبر، وأيديولوجيا التفوق العرقي التي شرعنت الاستعمار وجعلت من علاقات السيطرة والتبعية أول مرة في التاريخ بنية عالمية كما يشير إليها الاستقطاب المستمر بين عالم الشمال المتقدم وعالم الجنوب المتخلف.

فمنذ البدايات الأولى للنهضة الأوروبية، بدأت حركة اكتشاف العالم ثم غزوه وتحويله إلى ملحق بالقارة ومجال حيوي لها. ولا يمكن فصل التطورات اللاحقة، الثقافية والاقتصادية والاجتماعية، في أوروبا والعالم معًا عن هذا التوسع التجاري في البداية ثم الاستعماري الاستيطاني في ما بعد، إضافة إلى الثقافي منذ القرن التاسع عشر أيضًا. ففي هذه الحركة، تشكل نظام العالم الحديث، ومنظومة الحداثة كما نعيشها اليوم، في مختلف أبعادها، والاستقطاب الذي تحول إلى بنية دائمة بين عالم الشمال وعالم الجنوب، وبين حداثة ناجزة ومتمحورة حول ذاتها، حيث تسود المدنية بالمعاني المادية والأخلاقية والسياسية، وحداثة رثة تابعة ومفتقرة إلى السيطرة الذاتية، حيث يسود التخلف وتحتدم النزاعات بين القوى والطبقات والشرائح الاجتماعية والتطلعات الأيديولوجية، مع تنامي الحاجات الاستهلاكية وتراجع قدرة المجتمع على تلبيتها، وحيث يزيد الميل إلى العنف (الثورة والاستبداد) للحفاظ على وحدة منظومة مشحونة بالتوترات والتناقضات والانقسامات التي يفتقر المجتمع إلى النسق الثقافي المشترك الذي يساعد على تسويتها.

لم تولد هذه الحركة الاستعمارية التي أعادت صوغ العالم اقتصاديًّا وجيوسياسيًّا وسياسيًّا وثقافيًّا وأيديولوجيًّا، ولا تزال تتحكم، مباشرة أو من بعد، في مصير الشعوب والمجتمعات وسلامها وحروبها وعلاقاتها في ما بينها، من التأمل الفلسفي السكولاستيكي الذي ساد في القرون الوسطى الأوروبية، ولا من التقدم السياسي والأخلاقي المقارن للمجتمعات الوسيطية الأوروبية التي كانت تعيش في حالة من التعصب الديني والتفكك السياسي وتنازع الدول وتخلف الاقتصاد الإقطاعي الذي لا يمكن مقارنته بما كان يسود من مدنية في الحضارات السابقة، الإسلامية أو الصينية أو الهندية. ولدت بالعكس من انهيار النظام الإقطاعي في مستوياته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وازدهار أحوال جمهوريات إيطاليا التجارية، المرتبطة

بالشرق، ثم بالقطيعة الفكرية التي قاد إليها انفجار أزمة الكنيسة البابوية وعنف الحروب الدينية وتشكل الدول القومية في إثرها، واندفاعها في التسابق في ما بينها على المستعمرات التي ولدت من جديد دورة من الحروب القومية الدموية بعد دورة الحروب الدينية، كان آخرها الحربين العالميتين الكبريين في القرن العشرين، اللتين اختتمتا بتشكل عصبة الأمم ثم منظمة الأمم المتحدة للفصل بين المتحاربين ووضع حد للصراعات بين الدول الأوروبية.

كان التوسع الاستعماري منذ القرن الخامس عشر حدثًا غير مسبوق، استهدفت فيه أوروبا الصاعدة موارد العالم وثرواته الطبيعية والبشرية، وحطمت مجتمعات راسخة وحضارات قديمة. لم يحصل ذلك في سبيل نشر القيم الحديثة، قيم عصر الأنوار الأوروبي أو الدفاع عنها، حتى لو أن شعارها كان تحضير الشعوب البدائية. لقد كان بالعكس عملية جماعية منظمة للنهب والسلب لم يسبق لنظام إمبراطوري "إمبريالي" في التاريخ أن فكر في مثلها. ولم تكن القيم الإنسانية الدينية ولا قيم عصر الأنوار الحديثة العقلية التحررية والكونية هي التي قادت جهودها ووجهتها، وإنما نشأت وتعمدت بماء العنصرية التي لا تزال آثارها باقية إلى يومنا هذا[1].

(1) ساهمت عوامل عدة في إطلاق الحركة الاستعمارية، أولها صناعة السلام الأوروبي وتوجيه العنف خارج القارة. وكان لمعاهدة وستفاليا التي أنهت في أواخر القرن السابع عشر قرنًا من الحروب الطائفية وفتحت عصر التوسع الاستعماري على مصراعيه، دور كبير في ضبط هذه الصراعات. فبينما ألغت حق الفتح أو الغزو الذي كان سائدًا في أوروبا، أقرت في المقابل مبدأ الاستعمار بديلًا له. فقد نصت على أن أراضي المعمورة التي لا تخضع لدولة مركزية تعتبر من دون مالك، وتستطيع أي دولة أوروبية أن تحتلها وتلحقها بها. وغياب صفة السيادة أو إنكارها على إقليم يعني أيضًا تلقائيًّا إنكار حقوق السكان الأصليين واستملاك الأراضي والموارد الموجودة فيها. والعامل الثاني تطور الرأسمالية وفي سياقه الحاجة إلى الأسواق الخارجية لتصريف البضائع وتسريع دورة رأس المال، الحصول على موارد وخامات طبيعية مجانية. يقول جول فيري، في "خطاب أمام مجلس النواب" (29 تموز/ يوليو 1885)، "المستعمرات بالنسبة إلى البلدان الغنية، هي الاستثمار الأكثر فائدة لرأس المال. في هذا الوقت وفي الأزمة التي تمر بها جميع الصناعات الأوروبية، فإن تأسيس مستعمرة هو إنشاء منفذ".
وكانت الحاجة إلى أسواق لترويج البضائع الصناعية الأوروبية المبرر الرئيسي لمهاجمة دول قائمة عريقة واحتلالها مثل مصر محمد علي التي مرت معنا ومثل الصين التي أجبرت على فتح حدودها أمام التجارة البريطانية، وأهمها تجارة الأفيون، فسميت حروب الأفيون باسمها. والعامل الثالث جيواستراتيجي يتعلق بالتحكم في طرق التجارة سواء تعلق الأمر باحتلال مواقع مهمة أو منع القوى المتنافسة من احتلالها، أو تعزيز قوة الأمة ومكانتها. بل لقد صارت عظمة الأمة الأوروبية تتجلى في عدد مستعمراتها والمواقع الاستراتيجية التي تحتلها على مستوى المعمورة. فـ"في هذه المنافسة التي تشتد حولنا ويشارك فيها الكثير من الأقطاب، سياسة التردد أو التمنع هي، ببساطة، الطريق الأكيد للانحلال"، المرجع نفسه.

لم ينشأ هذا العالم الذي نعيش فيه نتيجة خطة عقلية مسبقة ولا جاء بخيار شعوبه ولا من العمل على إقامة التوازنات التي تضمن مصالح هذه الشعوب وتحقق تطلعاتها، وأقل من ذلك على بناء المؤسسات السياسية والإدارية التي تساعد على تحقيق التقارب والتفاهم والتعاون بينها لتحسين شروط تنميتها وتقدمها. لقد صنع العالم الحديث منذ القرن السادس عشر على يد القوى الأوروبية الصاعدة، والمتنازعة، وثمرة للتنافس في ما بينها على السيطرة والتوسع والتسيد وتقاسم موارد العالم وثرواته الطبيعية والبشرية وانتزاع القرار والسيادة العالميين.

ولم تقم حداثة أميركا على جهد المستوطنين البيض وحكمتهم العقلية وإيمانهم بالحريات الفردية، ولكن قبل ذلك على أشلاء الهنود الأميركيين الذين انتزعت أراضيهم منهم، ونهبت مواردهم، وأبيدوا تمامًا، بصرف النظر عن وسائل هذه الإبادة ومسبباتها وذرائعها. لقد أرست حقوق رجالها الأحرار على عبودية رجال ونساء آخرين وحرمانهم من أي حق.

وكما لا يمكن أن نقول أن الأمم الهندية الأميركية لم تتأثر بالاجتياح الأوروبي الاستعماري، لا نستطيع أيضًا أن ننكر أن الاستنزاف البشري الذي عانت منه أفريقيا قرونًا بسبب التجارة العبودية لم يترك أثرًا في القارة الأفريقية وما تعيشه من مشاكل تنموية وسياسية وروحية. فلم تخض الأمم المركزية الأوروبية، وفي ما بعد تلك التي استبقت غيرها في السيطرة على ناصية العلم والتقنية العسكرية الحديثة، كاليابان وكذلك جنوب أفريقيا وغيرها من دول الاستيطان الأوروبي، حروب الاستعمار الطويلة وتقضي على شعوب كاملة وتفكك إمبراطوريات عريقة بدافع نشر الحضارة وتعميم مبادئ السياسة والقانون والحرية. لقد فعلت ذلك كي تتمكن الأمم التي أحرزت السبق العلمي/ التقني/ الصناعي وعززت وحدتها السياسية بالدولة الديمقراطية من نشر ثقافاتها وهيمنتها الأخلاقية على المجتمعات الأخرى، ومضاعفة تفوقها وتبرير سيطرتها للحصول على المزيد من المزايا والامتيازات التي تمكنها من فرض إرادتها والاستفادة من عوائد ريعية. وذلك بعكس ضحاياها من الشعوب التي كان عليها أن تمتص الضربات والضغوط وتبلع الخيبات والإخفاقات وتراكم الديون المستحقة وغير المستحقة ونقص الموارد وفرص التقدم وانعدام السيطرة على المصير. لذلك، لم يكن الفقر وسوء النمو أو انعدامه إلا الوجه الآخر

لما أطلق عليه كارل ماركس منظر رأسمالية العصر الحديث: التراكم البدائي، كما كان الاستلاب والتبعية والاعتماد على المساعدات الأجنبية، المادية واللامادية، في المجتمعات التي نالت استقلالها هو الوجه الآخر لفقدان القدرة على إطلاق عملية تنمية وتحديث جدية ومتكاملة فيها.

قام نظام العالم الحديث منذ نشوئه على إنتاج عالمين متناقضين ومتكاملين: مستعمر (بالفتح) ومستعمر (بالكسر). وأدّى تحويل الموارد من المحيط إلى المركز الدور الأكبر في نقل الرأسمالية من طور التجارة والحرفة إلى الطور الصناعي. كما ساهم التقدم التقني الذي حققته بقسط كبير في توسيع الهوة بين بلدان المركز وبلدان المحيط بمقدار ما أمن الوسائل لمزيد من تركيز الثروة في المركز وتفكيك اقتصادات إنتاج المحيط وأنماطه. وعزز هذا التفكك في مرحلة لاحقة استقطاب المواهب والأطر العلمية والتقنية المجانية التي لا تجد فرص عمل لها في بلدان المحيط المستنزفة بعد نهب ثرواتها الطبيعية والبشرية. فمقابل التراكم المزدوج في المركز حصل تفريغ بلدان المحيط من الموارد. وبدل التراكم البدائي الذي مهد التربة لانطلاق الرأسمالية الصناعية في بريطانيا وطنها الأول، حصل الاستنزاف وفقر الدم في اقتصاد هذه البلدان التي تحولت إلى اقتصادات معاقة تفتقر إلى رأس المال والخبرة والأسواق والتقنية الحديثة معًا. وعلى هذا الشرط، أمكن استمرار التبعية من جهة والسيطرة العالمية للشمال من الجهة الثانية. وإضافة إلى الدور الذي أدّاه هذا الاستقطاب المادي والتقني والعلمي في تعزيز قوة المركز الاقتصادية وهيمنته الثقافية على بلدان العالم الأخرى، وإضعاف المحيط، وضع هذا الاستقطاب وسائل إضافية في أيدي النخب البرجوازية الجديدة لرشوة الطبقات العاملة والفقيرة في المركز، ومن ثم للحفاظ على السلام الأهلي والاستقرار، وتجنب الثورات المكلفة والمرهقة للشعوب وما يرافقها وينجم عنها من تعطيل للمصالح وتدمير دوري لوسائل الإنتاج وتعطيل للاقتصاد. والعوامل التي عملت على تحسين مستوى الخدمات الاجتماعية وخفض حدة التوترات وتعميق الانسجام والاتساق في المجتمعات المركزية هي ذاتها التي أدت إلى حرمان المجتمعات التابعة أو الخاضعة من شروط إطلاق ثورة صناعية، بالتالي من ثورة علمية وتقنية، والتي كان من نتائجها تشكل الاقتصاد التابع الذي يفتقر إلى الديناميكية الداخلية وإلى النمو الذاتي ولا يعمل إلا بالارتباط بالرساميل الأجنبية أو تلبية طلبات السوق الخارجية المركزية.

وبالرغم من الضجيج الذي أثارته موجة انتزاع الشعوب استقلالها بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، لم يمح ميثاق الأمم المتحدة الذي أعلن الاعتراف بالحقوق المتساوية للدول وحق الشعوب في تقرير مصيرها نتائج نظام الاستعمار، ولم يساعد على فتح آفاق أفضل لخروج الدول المستقلة من الدوران في حلقة التخلف المفرغة. لقد جاء بالعكس تثبيتًا للحدود والتقسيمات وتكريسًا للتوازنات التي نشأت عن السيطرة الغربية. وتوج ذلك بتأكيد امتلاك المنتصرين في الحرب مفتاح السيطرة كما يتمثل في انفراد الدول الخمس الأعضاء الدائمة في مجلس الأمن بحق لا مثيل له في التاريخ ولا مبرر سوى شرعنة هذه السيطرة وقطع الطريق على بناء حياة دولية قائمة بالفعل على القانون، كما هي الحال داخل الدول، لا على القوة وأسبقية مصالح الدول الكبرى على أي مصلحة أخرى بما فيها السلام العالمي ومعالجة مسألة التخلف والتأخر الاقتصادي والاجتماعي ووضع حد للفقر والنمو الدائم للأزمة العالمية وانفجاراتها المتواترة.

هذا يفسر فشل منظمة الأمم المتحدة وميثاقها في إقامة الأمن والسلام العالميين اللذين وضعا في رأس قائمة أهدافها. كما يفسر الإخفاق الذريع، الذي ندفع ثمنه اليوم في أكثر من منطقة في العالم، في تصفية الآثار الكارثية للحقبة الاستعمارية، وفي القضاء على الأعطاب والاختلالات التي أورثتها للمجتمعات، الطرفية منها بشكل خاص. وهذا ما وضع الدول الحديثة نفسها في مأزق وحولها مع الوقت إلى عالة على شعوبها وعقبة أمام تحررها وتثمير جهودها وإبداعات أبنائها. فما كان للاستقلال الشكلي أن يعني، في غياب برنامج عالمي لتأهيل الدول الجديدة ومساعدتها على مواجهة التحديات الكبرى التي كانت تنتظرها، وفي مقدمها مواجهة شروط السيطرة الاقتصادية والتقنية والاستراتيجية والثقافية للدول المركزية، سوى تحلل الدول الاستعمارية من مسؤولياتها ورمي عبء إدارة شؤون الشعوب التي سبق أن دمرت اقتصاداتها وفككت هياكلها الاجتماعية والسياسية وتفاقمت أزماتها، على النخب المحلية المفتقرة إلى الموارد والتأهيل السياسي والإرادة الحرة معًا.

لهذا السبب، كانت تصفية الاستعمار، والاستقلالات الكثيرة التي نجمت عنه ومثلته، هدية كبيرة للدول المستعمرة (بالكسر) التي استفادت خلال قرون طويلة من نهب مستعمراتها قبل أن تتركها لشأنها، فأصبحت الدول المستقلة الهدية المسمومة

لهذه الشعوب نفسها. وليس من قبيل المصادفة في المقابل أن تشهد الدول الأوروبية بعد تخليها عن مستعمراتها أعظم فترة تراكم وتقدم في جميع الميادين العلمية والتقنية والصناعية والسياسية. فاستقرت النظم الديمقراطية ونضجت شروط الثورة الرقمية والذكاء الصناعي وغزو الفضاء ...إلخ.

أما أكثر الشعوب التي أطلق سراحها من سجن الاستعمار فقد وجدت نفسها في الفوضى الاقتصادية والفراغ السياسي والثقافي، ولم تجد نخبها وسيلة للتغطية على عجزها وحيرتها سوى في تطوير وسائل القمع لإخضاع شعوبها والتفرغ لاقتسام غنائم الاستقلال، أي ما تبقى من موارد محدودة، في ما بينها والهرب من مواجهة مشاكل نموها الاقتصادي والاجتماعي وتفريغ التوترات والضغوط الداخلية في اختلاق النزاعات الخارجية، أو سعي بعضها التي تتركز في أقاليمها الثروات الطبيعية، إلى الانفصال للاحتفاظ بها لنفسها على حساب الآخرين. هكذا انتقلت الحرب التي كانت مستوطنة بين دول المركز على اقتسام الثروات العالمية إلى المحيط والأطراف على شكل نزاعات لا تخمد، إقليمية وأهلية على السلطة والثروة المتضائلتين. فأعيد إنتاج العلاقة الاستعمارية من جديد، لكن من داخل الدول، وبين الشعوب والنخب الحاكمة، بما في ذلك الثقافة التمييزية والعنصرية لدى الجماعات الإثنية والدينية تجاه بعضها بعضًا.

لذلك، على الرغم من الرهانات الكبيرة التي وضعت عليه، لم ينجح المشروع الاستقلالي، وحركات التحرر الوطني التي حملته، في تغيير توازنات القوة وبنية السيطرة العالمية التي خلفتها الحقبة السابقة واستنزاف بلدان المحيط وحرمانها من شروط التنمية والإقلاع الاقتصادي والتقدم الاجتماعي. فبعكس المشروع الاستعماري الذي قامت به مجموعة صغيرة من الأمم، وقادته في كل مرحلة أمة قوية امتلكت القرار في هذه المرحلة أو تلك، جاء مشروع التحرر الوطني متفرقًا، وفي أماكن وأزمان متباينة، وموارد وإمكانيات ضعيفة وظروف قاسية، حرمت الشعوب المستقلة من إمكانية التعاون لبناء قوة مركزية ومتسقة، كان من الممكن أن تحول حركة الاستقلال الواسعة للشعوب الخاضعة، إلى منعطف تاريخي ومنطلق لتصحيح التوازنات الجيوسياسية والاستراتيجية العالمية المختلة وتعزيز فرص التقدم الحضاري في الدول الضعيفة الناشئة.

ولم يفض الاستقلال، الذي وصف عن حق بالشكلي، إلى تحقيق بعض أهدافه، إلا عند قلة من الشعوب التي امتلكت تاريخًا حضاريًّا وتقاليد سياسية راسخة ونخبًا مخلصة وموارد كبيرة. أما بالنسبة إلى أغلبية الدول الجديدة، فقد كان الاستقلال أكبر تحد لنخبها ومجتمعاتها ولم يعش سحره إلا سنوات معدودة قبل أن تدخل معظم الدول المستقلة في أزمة وجودية تتعلق بهويتها ومكانتها الدولية وبرنامج عملها وغايات نخبها الحاكمة، حتى صارت الدولة مجرد غلالة لا وظيفة لها سوى التغطية على النزاعات الداخلية التي لا تتوقف حتى تنطلق من جديد في دورات عنف لا نهاية لها على السلطة والموارد والرموز والوجاهة، قبل أن تسقط بين يدي هذه المجموعة أو تلك.

وبخلاف ما هو شائع، ربما ساعدت الحرب الباردة التي قسمت العالم بين قطبين اشتراكي وليبرالي رأسمالي على التغطية على الأزمة البنيوية لهذه الدول الحديثة الاستقلال بما قدمته لها من بيئة حاضنة ومساعدات وانخراط في مشاريع بدت واعدة في البداية، سواء بالنسبة إلى تلك التي اختارت طريق التحالف مع الاتحاد السوفياتي أو تلك التي بقيت قريبة من المعسكر الرأسمالي. لكنها غيبت عن النخب الجديدة التي اطمأنت لوصاية الدول الكبرى وحمايتها مسائل بناء الأمة والدولة والديمقراطية، التي ما لبثت أن تفجرت بشكل أعنف بعد نهاية الحرب الباردة. وهذا ما يشير إليه انتشار النظم الدكتاتورية في معظم هذه البلدان وربما بصورة أكثر قسوة وتجذرًا في الأقطار التي دارت في فلك المعسكر السوفياتي السابق وتأثرت بنظامه الشمولي.

فقد دمرت الظاهرة الاستعمارية أنماط الإنتاج القديمة لدى الشعوب جميعًا لتحل محلها نمط إنتاج استعماري عالمي، أسس لنظام التبعية الاقتصادية وعطل قدرة المجتمعات على التحكم في نمط إنتاجها لشروط حياتها المادية. كما قلب التوازنات الجيوسياسية رأسًا على عقب، وأعاد تشكيل الخريطة الدولية، بعد تحطيم الإمبراطوريات الكبرى القديمة واجتياحها العسكري والاقتصادي والثقافي. حصل ذلك بالتوازي والتزامن مع تنامي قوة الدولة القومية أو الدولة-الأمة في المركز الاستعماري، وترسيخ سيادتها وسيطرتها الداخلية والخارجية، وفي ظل الانتشار المتزايد للأفكار والفلسفات الليبرالية وتقديس الحريات الشخصية وسيادة الأمة وسلطة القانون والعدالة والمساواة.

وبالرغم من أن الاستعمار بالمعنى الدقيق للكلمة قد انتهى تاريخيًّا، وأصبح موضع إدانة من الرأي العام إلا أن الجائحة الاستعمارية التي اكتسحت فضاء العالم القديم لم ترحل من دون أن تترك آثارًا لا تمحى على العالم وتنجز مهمّاتها. فحل مكان الانقسام بين عالمين: مستعمر (بالكسر) ومستعمر (بالفتح)، استقطاب بين الشمال المكون من دول قليلة قوية تتمتع بالسيادة واستقلال القرار وتمثل مركز القوة العسكرية والعلمية والتقنية والأدبية والفكرية أيضًا، والجنوب التابع الذي يضم دولًا مختلفة الوزن والإمكانيات، يعاني أكثرها من التخلف المزمن والافتقار إلى الموارد والمعرفة والتقنية وأحيانًا إلى النخب السياسية الوطنية، الأساس الصلب الذي ترتكز إليه السيطرة الغربية وتحكم عواصم الغرب بالقرار العالمي واحتكارها صوغ أجندة السياسة الدولية ومن ثم ضمان أسبقية مصالح هذه الدول المتقدمة على الدول التابعة الضعيفة.

ولم يتحقق هذا الاستقطاب في العالم الحديث بين مركز ومحيط إلا بتحطيم توازنات نظامه القديم في القارات الخمس وتفكيك عرى مجتمعاته وتقويض إمبراطورياته وتخريب اقتصاداته المتمركزة على نفسها وتحويلها إلى أسواق تابعة للسوق الرأسمالية المركزية والترويج لبضائعها. ولم تمكن السيطرة عليها إلا بتوجيه ضربة قاضية أحيانًا للعقائد والثقافات الخاصة التي ارتكزت إليها عملية إعادة إنتاج السلطة المركزية في هذه المجتمعات، وتمزيق نخبها وفصلها عن شعوبها وثقافاتها وتطويعها لخدمة مصالح السيطرة العالمية. وهذا ما أنتج داخل الحداثة ذاتها نمطين من التشكيلات الاجتماعية، متقدمًا ومستقلًّا من جهة، وتابعًا وغير أهل للتطور والتقدم بنفسه من جهة ثانية[2].

(2) تشير دراسات التنمية إلى أن الدول الغنية لا تزال تعتمد على "الهبات" التي تتلقاها من الجنوب العالمي في الحفاظ على مستويات نموها واستهلاكها المرتفعة. وتقدر دراسة لموقع Progress in Political Economy (PPE) ما خسره عالم الجنوب منذ عام 1960 بما يعادل 152 ترليون دولار. كما تشير إلى أن القضاء على الفقر وضمان وصول الموارد الكافية للعيش المقبول لجميع البشر يحتاجان إلى تغيير هيكل الاقتصاد العالمي. وتقترح أن تكون الخطوة الأولى على سبيل تعويض بلدان الجنوب إقرار دخل أساسي عالمي شامل قدره 5 دولارات في اليوم للفرد يقع على عاتق الشمال الصناعي. وهذا من شأنه القضاء على الفقر المدقع على الفور، وتقليل اعتماد الجنوب على أسواق التصدير التي يهيمن عليها الشمال. ولن يكون هذا التحويل منحة ولا عملًا خيريًّا، بل تعويضًا نقديًّا مستحقًّا.
Dylan Sullivan, "The Global South has Lost $152 Trillion through Unequal Exchange since 1960," Progress in Political Economy (PPE), 8 June 2021.

وسيكون لهذا الاستقطاب للعالم، بين نواة مركزية تتشكل من القوى الصناعية الغربية ومحيط من الدول والمجتمعات التي تعيش على هامشها وفي ظلها أو تحت نفوذها، عواقب مضاعفة وطويلة المدى في إعادة توجيه تيارات التبادل، وتراكم الثروات، وإحياء بعض الشعوب، والتحكم إلى حد كبير في شروط معيشتها بل إعادة إنتاجها كشعوب أو إدانتها بالموت والانصهار في شعوب أخرى. وتأثيرها لا يقل عمقًا في بناء نظام الدولة، وفي العلاقة بين دول الأطراف والمركز، وفي علاقة الشعوب بالسلطة ونمط الحكم وأشكاله، وكذلك في تغيير الثقافة ومن ورائها تكوين النخب التابعة والعاملة على خط المساهمة في إعادة إنتاج علاقات التبعية.

ونحن نعيش منذ أكثر من قرنين في نظام عالمي تتقاطع فيه إرادة الحفاظ على السيطرة الغربية العالمية، المستندة إلى تفوق استراتيجي واقتصادي وعلمي وتقني وثقافي، مع إرادة التحرر التي ولدت من الاستلاب الاستعماري، وضد سياسات نزع الهوية، ومن أجل تقاسم أفضل لموارد الثروة العالمية المتزايدة وفرص التأهيل والعمل والعيش الكريم، والتمتع بالحرية والعدالة وحكم القانون، أي في سبيل تعميم مكاسب الحداثة وقيمها التي تحولت إلى قيم كونية. وهي تعبر عن طبيعة المواجهة التاريخية الملحمية التي تخوضها شعوب، غالبًا ما خانتها نخبها وتحالفت ضدها مع المركز للدفاع عن وجودها وضمان مصالحها وتجنب مأساة الهجرة والتشرد والمعاملة العنصرية.

وللأسف، فشلت حركة عدم الانحياز في تكوين قطب ثالث فعال قادر على الارتقاء بمستوى التضامن والتعاون والاعتماد المتبادل بين شعوب الجنوب الحديثة الاستقلال. فقد اكتفت بإطلاق شعار سياسي قوي، أثار اهتمام الرأي العام، لكنه لم ينجح في بناء منظمة فاعلة ولا أسس لتحالف قوي بين دول وشعوب تسعى إلى تحقيق أجندة واحدة، وتترتب عليها مواقف وسياسات والتزامات في أي مجال. وتحولت الحركة إلى منبر دولي سعى فيه الزعماء المؤسسون، وأبرزهم جواهر لال نهرو وجمال عبد الناصر وسوكارنو وتيتو، إلى تأكيد خطهم السياسي الاستقلالي، والنأي بأنفسهم عن الخوض في غمار الحرب الباردة أو تجنيب بلادهم الضغوط المرتبطة بها[3].

---

(3) كان من الطبيعي لحركة تفتقر إلى هوية سياسية واضحة، وبرنامج عمل والتزامات محددة وأهداف مشتركة أن تستنفد طاقاتها بأسرع مما كان متوقعًا لها. فقد تحولت إلى تجمع فضفاض يضم من أقصى =

إن فشل عالم الجنوب هذا في تشكيل تحالف قوي وواسع لتغيير موازين القوة وتحسين شروط تقسيم العمل الدولي ومعايير التبادل العالمي هو الذي يفسر تفاقم التفاوت في مستويات التقدم ومعاييره أيضًا بين الشمال والجنوب والتوترات المتزايدة الناجمة عنه مع فقدان المجتمعات أكثر فأكثر السيطرة على مصيرها ودفعها أثمان سياسات القوى الكبرى وخياراتها الاستراتيجية والاقتصادية على حساب تنمية شعوبها وتقدمها.

والقصد، لم تكن ولادة الدول (الحديثة) ولا تشكيلاتها الاقتصادية والاجتماعية التي نعرفها اليوم، استجابة لإرادة شعوبها، بل نتيجة عملية قيصرية ومخاض عسير، وفي بحر من الدماء والدموع. فهذا التكوين غير المتساوي للدول في الموارد والقدرات وحرية المبادرة والسيادة يشكل حدثًا استثنائيًّا وجوهريًّا لفهم بنية المجتمعات الحديثة المتباينة وتحولاتها، ومن ثم مفارقات الحداثة الشديدة في الأقطار والقارات، بما في ذلك داخل المجتمعات المركزية، المتحكمة في مفاتيح العلم والتقنية والقوة العسكرية الاستراتيجية، تمامًا كما أن هذه التكوينات نفسها لا يمكن عزلها عما تركته المنظومة الاستعمارية من تناقضات ومشاكل ونزاعات معلقة أو مستمرة داخل مجتمعات الدول الجديدة وفي ما بينها. ولا يمكن الاستغناء عن العودة إلى هذا الحدث الجلل، وما تركه من خلل في التوازنات ومن مآزق ثقافية وسياسية واختناقات، وتشوهات لا تمحى في البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والنفسية أيضًا، في أي محاولة جدية للتفكير في ما يحدث في هذا العالم وفي أصل المشكلات العامة والخاصة التي نذرت بعض مناطقه، ومنها الشرق الأوسط، للحرب والدمار والخراب، وفي تلمس الحلول المستقبلية التي

= اليمين واليسار، بمن في ذلك زعماء وحكومات منحازة بالفعل لهذا المعسكر أو ذاك، حتى تجاوز عدد أعضائها 118 عضوًا لا شيء يجمع بينهم، لا في الرؤية إلى المصائر العالمية ولا في الخيارات الوطنية الداخلية، السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولا في الخيارات الاستراتيجية. فوجدنا الصين وكوبا إلى جانب الهند وباكستان، ومصر والجزائر إلى جانب المملكة العربية السعودية، ولكل دولة قضاياها وأهدافها وغاياتها التي تتضارب وتتعارض مع قضايا الدول الأخرى وأهدافها. لذلك، لم يغير انهيار نظام القطبية الثنائية في بداية التسعينيات من القرن الماضي شيئًا من مصير هذه الحركة فكادت تختفي بعد أن أخذ صوتها يخفت كثيرًا مع رحيل جيل القادة الأوائل الذين أطلقوها. وما من شك في أن موتها السريري يشي بحجم المصاعب التي تحول دون تفاهم بلدان الجنوب التي تعرضت جميعها للإخصاء الاستعماري ولا تزال معظمها غير قادرة على الاستقلال بقرارها أو أخذ مصيرها بأيديها.

تفرض نفسها وسوف تفعل ذلك بشكل أكثر حدة مع مرور الوقت ونضوج الأزمة العالمية الشاملة[4].

فالأزمة التي تعيشها المدنية الحديثة أو الحداثة، لا تنجم عن فشل نخب الجنوب في تحويل المستعمرات السابقة إلى دول حرة وإطلاق مشاريع تنمية حضارية فعالة فيها فحسب، بل، قبل ذلك، في الإرث الاستعماري، وأكثر من ذلك في سيطرة مصالح الدول الكبرى المستمرة على أجندة السياسة العالمية وحرصها على تمديد سيطرتها الدولية. وتخليها عن مسؤولياتها في مساعدة الدول الجديدة على الخروج من حلقة التخلف المفرغة، إن لم نتحدث عن سعيها إلى إغراق الكثير منها لضمان سيطرتها المشتركة وأسبقية مصالح دولها القومية، بما في ذلك زجها في نزاعات وحروب داخلية أو إقليمية مباشرة أو بالوكالة.

وتجاهل هذه السياسات يقود لا محالة إلى فرضيات هشة واستنتاجات خاطئة حول أسباب تقدم الأقطار المختلفة وتخلفها. ففي هذه السياسات، تكمن الأسباب الرئيسية لتعثر مشاريع التنمية ثم وصولها إلى طريق مسدودة في القسم الأكبر منها. وهو يؤدي إلى أخطاء نظرية وأخلاقية تسيء تحديد الأسباب وتحمل الشعوب الضعيفة مسؤولية السياسات التي كانت أول ضحاياها، وعليها استندت الكثير من المواقف العنصرية.

والواقع أن جزءًا كبيرًا من نشاط الدولة الرأسمالية المتقدمة "الإمبريالية"، قد تركز في القرن الماضي ولا يزال على تأمين وسائل التفوق الاستراتيجي الضامن لموقعها في نظام السيطرة العالمية. وإن صفة "دولة كبرى" ليست من دون معنى، ولا يمكن معاملة حامليها كأي دولة. إنها تملك ريع السيطرة الذي يترجم حتمًا إلى عوائد إضافية أو فائض من العوائد السياسية والاقتصادية والثقافية والعلمية والمعنوية والأخلاقية التي تنبع من تطمين الرأي العام والأفراد ورفع منسوب الأمل بالمستقبل

---

(4) يعترف الرئيس الفرنسي السابق جاك شيراك في صحيفة **لوموند** بهذا الأثر: "لقد استنزفنا أفريقيا ونهبنا مواردها مدة 450 سنة، ثم ادّعينا أن الأفارقة لا يصلحون لشيء. باسم الدين دمّرنا ثقافتهم. والآن، في الوقت الذي يتعيّن علينا تحسين علاقتنا بهم، ما زلنا نستخدم المنح التعليمية لسرقة أدمغتهم. ثم نقول أن أفريقيا البائسة ليست في حالة حسنة، وأنها لا تنتج نخبًا. وبعد أن أثرينا على حسابها نريد أن نعطيها نصائح ودروسًا". صحيفة **لوموند**، 13/ 2/ 2007.

بينهم أيضًا. إنها تضمن مصالح تلقائية ومن دون جهد لشعوبها مقابل شعوب الدول الصغيرة والضعيفة التي لا تستطيع أن تطور تقنية ولا صناعة متقدمة ولا بحثًا علميًّا، والتي ينبغي عليها أن تضاعف جهودها، بوسائل أقل بكثير وأندر، حتى توفر لأبنائها شروط المعيشة الكريمة، ويكاد معظمها يفقد اليوم الأمل في تأمين الحد الأدنى منها، باستثناء تلك التي حباها القدر شروطًا طبيعية خاصة، تسمح لها بتطوير صناعة سياحية نشطة بعيدًا من بؤر الحرب والنزاع، أو بسبب ما أودعه فيها من خامات طبيعية من نفط وغاز وذهب وغير ذلك من الثروات الثمينة.

فلأن إعادة إنتاج علاقات السيطرة والتبعية، بما تعنيه أيضًا من ربط مصالح الأطراف التابعة وسياساتها وأسواقها بالمركز، ليس أمرًا يمكن حسمه مرة واحدة وإلى الأبد، طالما أن النخب التابعة يمكن أن تغير خياراتها السياسية والاقتصادية وأن تضغط لتعظيم منافعها الخاصة، تحتاج الدول المسيطرة، في سبيل الإبقاء على نظام التبعية، إلى الرد على تحديين. الأول، الحفاظ على تفوقها الاستراتيجي تجاه أقرانها من الدول المنافسة لها، وبالتالي الاستمرار في تطوير جاهزيتها العسكرية والأمنية، والثاني الاستعداد إذا اضطر الأمر للتدخل الدائم في شؤون البلدان والشعوب التابعة لها للرد على أي محاولة للتحرر والاستقلال عنها، وإجبارها على تبني سياسات اقتصادية ودبلوماسية وثقافية تعزز علاقات التبعية وتعمق الارتباط بين "الميتروبول"، البلد المسيطر، والبلد التابع. وهذا يفسر لماذا تحرص هذه الدول على الحفاظ على قوتها العسكرية وتطور استراتيجيات سيطرة على المواقع والموارد العالمية كما تحرص على عدم التخلي عن سلاح التدخل، العسكري وغير العسكري، المباشر وغير المباشر، في علاقتها مع الدول الأضعف وإكراهها على احترام ما تسميه مصالحها وهي تقصد امتيازاتها وريع السيطرة وتفوق القوة. وعدم السماح لها بامتلاك وسائل الاستقلال والتحرر من التبعية. وإذا اضطر الأمر، العمل على إجهاض أي تقدم نوعي في المجالات الاستراتيجية أو السياسية أو حتى الثقافية والأيديولوجية يهدد عاجلًا أو آجلًا هذه العلاقة أو يحمل بذور قطيعة مع السيطرة المركزية.

هذا يعني أن واقع الكساح الذي يسم التشكيلات الاجتماعية في الجنوب، بما في ذلك تأخره الثقافي والعلمي هو ثمرة خيارات سياسة واستراتيجية، عسكرية واقتصادية وثقافية مدروسة ويعاد تجديدها باستمرار للحفاظ على علاقات السيطرة

والتبعية. وهذا ما أدى إلى تحويل عالم الجنوب المتأخر إلى معاق بنيوي وحدد وظيفته في النظام العالمي كمسرح للتنافس على اقتناص الفرص والموارد الرخيصة والسائبة بين الشركات العالمية وحماتها من الدول الصناعية والمتقدمة. وهو ما حرمه من تحقيق الاستقلال والتقدم في إنتاج التقنيات والسلع والخدمات الحديثة، وبالتالي من أن يتحول إلى منافس أو مشارك في العوائد والفوائض الاقتصادية التي تشكل حيازتها عنصرًا أساسيًّا في تفوق الدول الصناعية وسيطرتها الاستراتيجية. وهذا ما يقدم الشرق الأوسط والعالم العربي بشكل خاص المثال الساطع عليه.

لكن ذلك لا يعني أن القوى الكبرى أو قوى المركز قد بسطت سيطرتها إلى الأبد، أو أنها تستطيع بسطها كما تشاء وفي أي موقع أو ميدان. اعتقاد كهذا يعني تجاهل قوة الحوافز عند الشعوب المخضعة أو التابعة لمقاومة السيطرة المفروضة بالقوة، ورفض الاستسلام لها والسعي، بما تملكه من وسائل، للتحرر منها، وبشكل أسرع تلك الشعوب التي عرفت في الماضي نظام الدولة واكتسبت نخبها خبرة القيادة والإدارة والوعي السياسي وما كانت توفره السيطرة الإمبراطورية من سيادة واستقلال ومن السلام المديد والأمن والاستقرار والازدهار.

هذا يعني أن الواقع يتغير باستمرار، وأن تغييره يتوقف على تبدل موازين القوة، وأن هذا التبدل مرتبط بقدرة الشعوب على تكوين القوى التي تمكنها من التأثير بشكل أكبر في مجرى هذا الصراع، وبالتالي على طبيعة النخب الاجتماعية والفكرية التي تضيء لها الطريق وتحدد لها أهدافها وتنظم صفوفها، وفي صحة معاينتها الوضع ودقة تحليلها المشكلات المطروحة وسلامة الحلول التي تقدمها لها.

وقد أدى إخفاق ما سمي "مشاريع التحرر الوطني"، في منتصف القرن الماضي والذي راهنت عليه الشعوب لتجاوز التخلف وإعادة إنتاج شروط التقدم (الحداثة) في الأطراف، بما تشمله من أنماط إنتاج واستهلاك وأيديولوجيا، إلى ظهور نظريات متعددة لا تزال تغني النقاش في مسألة التخلف حتى اليوم. منها نظرية التخلف والتبادل غير المتكافئ ونقد المركزية الأوروبية أو الغربية، وطروحات ما بعد الكولونيالية أو الكولونيالية المتأخرة، والتي لا تزال تمثل تيارًا قويًّا في الأدبيات الفكرية العالمية الساعية لتفسير ما حصل، وسبر أغوار الأمر الواقع العالمي القائم. وهذه هي الطروحات التي سعت إلى أن تفهم ظاهرة التخلف – وهو غير التأخر –

من خلال العلاقات الدولية وتداخل البنى المحلية والعالمية الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية فيها، هي التي طغت في حقل التفكير الاجتماعي والسياسي في بلدان العالم الثالث، في أفريقيا وآسيا، وازدهرت بشكل خاص لدى مثقفين يساريين أو ماركسيين[5].

تفيد هذه الأدبيات، كما شاهدنا في الجزء السابق، بأن التخلف لا علاقة له بالتأخر التاريخي للمجتمعات، وإنما هو ثمرة التشوهات والإعاقات الدائمة التي خلفتها سياسات السيطرة الغربية والمتمثلة في شبكة من علاقات التبادل وتقسيم العمل العالمي وموقع البلدان في خريطة توزيع القوة والنفوذ، والتي تحرم البلدان النامية من الاستفادة من فائض القيمة الذي تنتجه التجارة الدولية والابتكارات التقنية والإبداعات العلمية والفكرية.

لكن بقاء هذا الواقع وتحولاته وتقدم شعوب وتراجع أخرى في هرم النفوذ إلى الموارد والتحكم في القرار لا تنفصل، ولا يمكن فهمها، بمعزل عن الخيارات السياسية والاستراتيجية للنخب الحاكمة في الشمال وفي الجنوب. وفي العمق عن الثقافة العميقة والتوجهات الأيديولوجية التي تبرر هذا الاستقطاب العالمي والتي تفسره، على عكس ما هو عليه في الواقع تمامًا، أي بالتباين بين ثقافات الشعوب لا بدلالة علاقات السيطرة والتباين الذي تخلقه في فرص النمو والازدهار والتقدم المطرد لدى البعض والتخلف والكساد والتأزم الدائم لدى البعض الآخر. وجوهر هذه الأيديولوجيا التي تسيطر على الثقافة العالمية في ما يخص العلاقات بين الشعوب وتفاوت شروط معيشتها المادية والسياسية والأخلاقية، والتي تعمل على إعادة

---

(5) على سبيل المثال:
Enrique Dussel, *L'éthique de la Libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion* (Paris: Éditions L'Harmattan, 2002), p. 268.

وأندريه غوندر فرانك:
André-Gunder Frank, *Le développement du sous-développement: L'amérique latine* (Paris: Éditions Maspero, 1970).

وإيمانويل فالرشتاين مدخل إلى تحليل النظم العالمية:
Immanuel Wallerstein, *World - Systems Analysis: An Introduction*, 4th ed. (Durham, North Carolina: Duke University Press, 2004).

وأيضًا من بين المفكرين العرب، سمير أمين، **التراكم على الصعيد العالمي**، ترجمة دار ابن خلدون (بيروت: دار ابن خلدون، 1973)، وسمير أمين، **التبادل غير المتكافئ وقانون القيمة**، ترجمة عادل عبد المهدي (بيروت: دار الحقيقة، 1974).

إنتاجها أيضًا كعلاقات بين مسيطر وخاضع ومتقدم ومتخلف، هو التمييز العنصري أو شبه العنصري الذي يعزز الاعتقاد بأن كل شعب حظي بما يستحقه بحسب ثقافته وتقاليده وجهده، ولا شيء يستحق التفكير ولا المراجعة ولا التغيير.

العنصرية وصناعة الدونية

في سعيها إلى الخروج من الهامشية التي عاشتها بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية وإخفاق محاولات إعادة تأسيسها، وفي الصراعات الداخلية التي طبعت تاريخها خلال القرون الوسطى والتنافس بين أطرافها، اكتشفت الشعوب الأوروبية العالم، وأعادت فتحه لمصلحتها ونجحت بالفعل في السيطرة عليه من أقصى الصين إلى أقصى الحدود القارية لأميركا. وفي سياق هذا التوسع الاستثنائي والفريد في التاريخ، وعلى هامشه، وعلى سبيل فهمه وإعادة إنتاجه أيضًا كسيطرة عالمية، ولدت في القرن التاسع عشر الأيديولوجيا العنصرية التي لا تزال آثارها قائمة إلى اليوم، في الثقافة الأوروبية وفي ثقافات الشعوب التي تعرضت للغزو والاحتلال الاستعماري أيضًا.

هكذا نشأ في ميدان العلوم الاجتماعية التي عرفت نهضتها الكبرى في هذا القرن، مجال جديدٌ للبحث العلمي جعل موضوعه تصنيف البشرية إلى أعراق، ودراسة خصائص كل منها المورفولوجية والبيولوجية والنفسية والعقلية، بهدف تحديد مواقع المجتمعات في هرم السيطرة العالمية الجديد، بحسب ما تملكه من إرث بيولوجي، وما اكتسبته من تراث ثقافي، عقلي أو ديني يعبر عن هذه الخصائص ويعكسها. وكان هدف هذا العلم الفريد في اعتقادي، إنتاج التفوق الأوروبي في الذهن والمخيلة والعقل بعد إظهاره في الفعل والواقع. هكذا أصبحت خصائص "العرق" الأبيض أو الآري السامية وما يتميز به من القوة والجمال والتمسك بالقيم النبيلة من عقلانية وحب الحرية وإرادة القوة والفردية المستقلة والمعتدة بنفسها، هي التي تكمن وراء التقدم الأوروبي مثلما تفسر خصائص "العرق السامي" الذي يضم العرب واليهود إلى جانب شعوب شرقية قديمة مثل الفينيقيين والآراميين، ويتميز بالضعف والعاطفية وغياب التفكير العقلاني ما يعيشه من تخلف حضاري ومدني يعكس دونية شعوبه[6].

---

(6) ترجع نظرية الأعراق إلى اللغوي البريطاني وليم جونز (William Jones) (1746-1794) الذي =

ومع أن الفيلسوف الفرنسي إرنست رينان (1823-1892) لا يعطي في مفهومه للعرق أهمية كبيرة للعناصر البيولوجية بل للثقافة، أي الدين واللغة والتقاليد والعوائد "المتوارثة"، فهو أفضل من أبرز التعارض بين الذهنية الآرية والسامية التي ينتمي إليها العرب، والتي وقع في فخها بحسب رأيه من اعتنق الإسلام من الشعوب الأخرى. وقد أظهر في كتاباته الكثيرة والمتنوعة، أن من أهم خصائص العرق السامي أن العلم والفلسفة غريبان على شعوبه المتعلقة بالسليقة بأهداب الدين ولا تستطيع أن تستغني في وجودها عن فكرة الإله وما يمثله من هيمنة على العقل والجسد والقلب. وهذا ما يفسر ضعف استعدادها للتفكير العقلاني إن لم يكن انعدامه فيها. كما يفسر ما يميز سلوكها تجاه الآخرين من الشعوب من التعصب والعداء للآخر وغياب حرية الفكر لديها وروح البحث والتحليل وتمسكها بتقاليدها ومفاهيمها الدينية التوحيدية المبسطة.

وبمقدار ما تخنق هذه التوحيدية التي تميز ديانة الساميين قدرات الشعوب السامية الإبداعية، فإنها تحرمهم من امتلاك ميثولوجيا تحرك خيالهم، في الوقت الذي تشكل الأساطير القوة الخلاقة لدى الشعوب الآرية التي ينفردون بإبداعها. هكذا يصهر الدين التوحيدي الأفراد في جمع واحد لا تمييز فيه، ويقضي على المخيلة الإبداعية ويحرم الفرد السامي من الخيال الجامح، بل ومن ملكة الضحك والفرح أيضًا. ولا تنفصل هذه الخصائص عن البيئة الصحراوية الفقيرة والبسيطة والمسطحة معًا، حيث موطن الساميين. "فالصحراء توحيدية، تنبع عظمتها من التجانس الهائل الذي يميزها، والذي يوحي للإنسان أولًا بفكرة اللانهائية، وليس بالشعور بالخلق المستمر الذي تتميز به دائمًا الطبيعية الخصبة، والتي تلهم الأعراق الأخرى"[7].

= اكتشف أن ثمة وشائج قربى نحوية بين اللغة الهندية والفارسية واليونانية واللاتينية. وطور الفرنسي (Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron) مصطلح الآرية (1731-1805) بدلًا من اللغات الهندوأوروبية. ثم أشاعه في فرنسا اللغوي (Adolphe Pictet) وفي الإنكليزية (Friedrich Max Müller).

(7) لذلك، يكمل رينان كلامه، نحن لا نعثر عند "العرق السامي على ميثولوجيا ولا على ملاحم ولا على علم ولا على فلسفة ولا على قصص ولا على فن تشكيلي ولا على حياة مدنية"، بل، عمومًا، "على انعدام التركيب والتعقيد وغياب التمييز بين الفوارق مقابل سيطرة الشعور الحصري بالوحدة أو التوحيد".
جميع الاقتباسات الواردة في هذا الفصل لرينان، ما لم يذكر مرجع آخر، مأخوذة من المحاضرة التي ألقاها إرنست رينان في جامعة السوربون يوم 29/ 3/ 1883، بعنوان "الإسلام والعلم"، وهي من ترجمة محمد الحداد، والترجمة منشورة في موقع أجراس: https://bit.ly/3Y7XAkI

من هذه العيوب أو النقائص الثقافية والطبيعية معًا، يستلهم رينان تحليله للتاريخ السياسي للساميين وتخلف حضارتهم: "فالدونية العسكرية التي يتميز بها الساميون ناجمة عن عدم القدرة على الخضوع لأي نظام، بل عن رفض أي خضوع". و"إن العرق السامي لم يفهم قط الحضارة بالمعنى الذي نعطيه نحن لها: فلا نعثر في تاريخه على إمبراطوريات كبرى منظمة، ولا على تجارة، ولا على روح عامة" والسبب "أن السامي لا يحب العمل"[8].

وكما ورد في محاضرته الشهيرة التي استدعت ردًّا من جمال الدين الأفغاني، يقرر رينان: "لا يملك المسلم إلا أكبر احتقار للعلم وكل ما يشكل الروح الأوروبية. وهذه السمة التي يطبع بها الإيمان الإسلامي أصحابه قوية لدرجة تتلاشى أمامها آثار أخرى أو فروق في العرق أو القومية لمجرد الانتماء للإسلام". وهذا ما يفسر الحالة المزرية للفكر التي تميز أولئك الذين يستمدون ثقافتهم وتربيتهم من هذه العقيدة وحدها.

فـ "كلّ إنسان يتمتع بالحدّ الأدنى من الاطلاع على شؤون العصر، يرى بوضوح الدونية الحالية للبلدان الإسلامية والانحطاط الذي يميّز الدول التي يحكمها الإسلام والبؤس الفكري للأعراق التي لا تقتبس ثقافتها وتعليمها إلّا من هذه الديانة. كلّ الذين زاروا الشرق أو أفريقيا يصدمهم الانغلاق الذي يميّز عقل كلّ مؤمن صادق، حتى كأنّ دماغه قد أحيط بسوار معدني يمنع عنه العلوم ويحظر عليه التعلّم ويدرأ به أن ينفتح على فكرة جديدة. والطفل المسلم قد ينشأ بعقل يقظ لكنّ التربية الدينيّة تحوّله في سنّ العاشرة أو الثانية عشرة إلى كائن متعصّب يدعي حمقًا أنّه يمتلك الحقيقة المطلقة ويسعد بوضعه الدوني الذي يحسبه امتيازًا. تمثّل هذه العزّة الجنونيّة الرذيلة الجذريّة للمسلم. والبساطة التي تبدو عليها عباداته تملأه باحتقار غير مبرّر للأديان الأخرى. يحتقر المسلم التعليم والعلوم وكلّ ما يميّز العقل الأوروبي لأنّه يعتقد أنّ الله يمنح الثروة والسلطان بمطلق مشيئته فلا دخل في ذلك للتعلّم ولا للاستحقاق. هذه العادة الرديئة التي رسختها العقيدة الإسلاميّة بلغت من القوّة حدًّا جعل الفوارق بين الأعراق والقوميات تختفي باعتناق الإسلام".

---

(8) Ernest Renan, *Histoire générale et systèmes comparés des langues sémitiques* (Paris: Imprimerie Impériale, 1855); Reza Zia-Ebrahimi, *Antisémitisme et islamophobie: Une histoire croisée*, coll. "Contreparties" (Paris: Amsterdam éditions, 2021), pp. 58-62.

فقد عمل الإسلام "باستمرار على اضطهاد الفلسفة والعلوم وانتهى به الأمر إلى وأد هذه المعارف" وكل مجتمع يحكمه الإسلام هو مجتمع منغلق على ذاته ومحرِّم للعلم والفلسفة والتقدم، لأن الإسلام في طبيعته يتناقض مع العلم ومع الفلسفة ويُضر بالعقل، لذلك نجده يدخل معهما من أول وهلة في صراع، كما أن دوغمائيَّته هي التي تمنع الشرق اليوم من الانفتاح على العلوم وعلى الفلسفة، كشرط ضروري لأيِّ تقدم".

كما وقف الإسلام أمام تقدم البحث العلمي: "فما يميّز المسلم جوهريًّا هو كونه يحمل ضدّ العلم حقدًا دفينًا وقناعة صلبة بأن البحث غير مجد، بل هو مدعاة للخطأ ويشبه أن يكون كفرًا. والمسلم ينأى بنفسه عن العلوم الطبيعية لأنه يراها منافسة للعلم الإلهي ويعادي العلوم التاريخية لأنّها تحتفظ بذكرى ضلالات الماضي". فقد "جاء الإسلام في معزل عما يسمّى العقلانيّة والعلم، واعتنقه الفرسان العرب وتعلقوا به لتبرير الغزو والنهب".

أما تفسير ما عرفته الحضارة الإسلامية من تقدم في العلوم التي مثلت مرحلة مهمة من تاريخ تطوّر العقل البشري، امتدت من زمن انهيار حضارة العهد القديم في القرن السادس إلى ظهور العبقرية الأوروبية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وأمكن خلالها العقل الإنساني أن يتواصل في الأقاليم الواسعة التي دانت بالإسلام فلم يكن سوى ثمرة التأثير الفارسي "الآري" أو اليوناني أو الخروج الروحي على الإسلام[9].

هكذا يتساءل رينان: "ما هو العربي في هذه العلوم المدعوة بالعربية؟ إنه اللغة ولا شيء غيرها". بالعكس لقد كان "الإسلام ضررًا محضًا للعقل البشري. لا شكّ في أنّ العقول التي حرمها من الأنوار كانت مهيأة لذلك بسبب عوائق ذاتية لكنّه اضطهد الفكر المتحرّر ولن أقول أنّ اضطهاده كان أكثر قسوة من أديان أخرى لكن أقول أنّ اضطهاده كان الأكثر فاعلية. لقد حكم على البلدان التي ضمّها إليه بأن تظلّ منغلقة عن الثقافة العقلية".

---

(9) Ernest Renan, *L'islamisme et la science: Conférence faite à la sorbonne le 29 Mars 1883* (Paris: Calmann Lévy, 1883).

وينظر ترجمة كاملة لها للدكتور محمد الحداد في موقع أجراس: https://bit.ly/3Y7XAkI

كما أن الإسلام ليس أضر بالعقل من ضرره بالحرية، إذ "ليس هناك أضرّ بالحريّة من نظام اجتماعي يسيطر فيه الدين سيطرة مطلقة على الحياة المدنية. ولم نر في الأزمنة المعاصرة إلا مثالين من هذا النظام أحدهما العالم الإسلامي والثاني الدولة البابوية السابقة، مع أنّ البابوية الزمنية لم تحكم إلا رقعة محدودة، بينما سيطر الإسلام على أجزاء شاسعة من الكرة الأرضية فرض فيها أشدّ التعاليم معارضة للرقي ومنها مبدأ قيام دولة على وحي مزعوم وتنظيم المجتمع بمقتضى اللاهوت. الليبراليون الذين يدافعون عن الإسلام لا يعرفون منه شيئًا. الإسلام هو الاتحاد الكامل بين الروحي والزمني، وهو سلطان العقيدة، وهو أشدّ ما حملت الإنسانية على عاتقها من الأغلال". فهو بالتالي ضد المدنية. وليس أمام المسلمين لبلوغ التمدن سوى نبذ الدين، فـ "أفضل مساعدة يمكننا أن نقدّمها للمسلم هي أن نحرّره من دينه". لكن المشكلة أن العربي حتى لو نبذ الدين فالدين لن ينبذه[10].

وعندما أبدى الأفغاني، في رده على محاضرة رينان عن الإسلام والعلم، تفهمه لفكرة عداء الدين للعلم على العموم، رأى الفيلسوف الفرنسي في إجابته خصائص العرق الآري: "أن الشيخ الأفغاني متحرر تمامًا من تحيزات الإسلام، فهو ينتمي إلى تلك الروح النشطة لإيران العليا الواقعة على الحدود قرب الهند، التي ما زالت الروح الآرية تزدهر فيها بقوة، تحت اللباس الإسلامي السطحي، لأنه أفضل إثبات لتلك البدهية العظيمة، التي أعلنا عنها كثيرًا، وهي أن قيمة الدين يجب أن تحدد بقيمة الأعراق التي تعتنقه".

ولم يقتصر هذا التوصيف على رينان وهو من كبار الفلاسفة الأوروبيين من دون أدنى شك. فقد رأى ماكس فيبر، وهو أيضًا أحد أكبر علماء الاجتماع المعاصرين، في العقلانية التي ميزت الأوروبيين، أحد العوامل الرئيسية التي ساهمت في انبثاق الرأسمالية، التي تقف وراء ولادة العالم الحديث والتغيرات الكبرى التي أعقبتها. وعزا تخلف عالم الإسلام، إضافة إلى نمط السلطة الأبوية (الباتريمونيالية) وأخلاقيات الغزو والحرب، التي ميزت شعوبه، إلى افتقاره إليها

(10) هذه المقتطفات مأخوذة من كتاب:
Renan, *Histoire générale et systèmes comparés* ; Zia-Ebrahimi, *Antisémitisme et islamophobie*, pp. 58-62.

وسيطرة النزعة الجبرية وتسليم المسلم للقدر وما ينجم عن ذلك من ذهنية سلبية تجاه التاريخ والمصير والواقع[11].

وهذا أيضًا ما روج له برنار لويس الذي رأى في رفض المسلمين للحداثة تعبيرًا عن البنية العميقة للإسلام كما يمثلها الفقه الإسلامي، وللولاء الديني بوصفه نظام حياة ووجود ومكانة لا تضاهى في حضارة يؤدّي فيها الدين دورًا رمزيًا مركزيًا. وهذا ما عبر عنه بطريقة أقسى اللورد كرومر الذي كانت له اليد الطولى في بلورة السياسة البريطانية الاستعمارية في مصر (1882-1906) بتأكيده أن الإسلام والمدنية الحديثة نقيضان لا يمكن أن يجتمعا، فإما أن يختار المسلمون الحداثة (بمعنى المدنية الحديثة) ويتخلون عن الإسلام أو يختارون الإسلام ويتخلون عن الحداثة والمدنية[12].

من هنا، ليس للمجتمعات الإسلامية أمل بالخروج من التخلف إلا بامتلاك العقل واعتناق علومه ومناهجه والتعلم على الأوروبيين الذي يحتكرون أسراره. وليس للمفكر والمثقف الملتزم واجب آخر سوى تلقين دين العقل والتبشير بقيمه ومناهجه وتضييق الخناق على الوعي الرومانسي والعاطفي والسحري الديني. والكشف عن مثالب هذا التفكير السلفي ومخاطر استمراره[13].

---

(11) نجح الكالفينيون في إقامة اقتصاد عقلاني ولدت منه الرأسمالية لأن العمل كان يحتل في العقيدة مكانة كبيرة في تحقيق الذات كما ترتبط المكافأة الدينية فيه (أو تقاس) بحجم الأرباح المحققة. ويصبح النجاح المادي للمؤمن المتروك لنفسه من دون كنيسة راعية أو أمل بالخلاص تعويضًا عن عدم اليقين ووسيلة لتجاوزه معًا. ينظر:

Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Paris: Flammarion, 2002), p. 190.

وقد نشر المستشرق الكبير مكسيم رودنسون كتابًا مهمًّا عارض فيه هذه الأطروحة، ينظر: مكسيم رودنسون، **الإسلام والرأسمالية**، ترجمة نزيه الحكيم (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1968).

(12) Roger Owen, *Lord Cromer: Victorian Imperialist, Edwardian Proconsul* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

(13) من هنا، كان المحور الرئيسي للبحث في ما يتعلق بأزمة المجتمعات العربية في العقود الأربعة الماضية، في موازاة صعود السلفية الإسلامية، هو الكشف عن جذور هذه الأزمة في طبيعة الدين الإسلامي وتراثه الذي يمنع الانخراط في الحداثة ويرفض قيمها. وقد تعددت "الاكتشافات" في هذا المجال فركز البعض على أثر إغلاق باب الاجتهاد الذي حرم الإسلام من التجديد ومواكبة التحولات التاريخية، وركز آخرون على الانتصار الكارثي للفقهاء والمتكلمين في الدين على الفلاسفة العقلانيين، وإحراقهم كتبهم ومؤلفاتهم بينما رصد الآخرون سيطرة ذهنية التحريم أو التكوين الخاص بالعقل الإسلامي أو البنية العقدية الاستثنائية التي يمتنع فيها الفصل بين مجال الوحي ومجال العقل ...إلخ.

والواقع أن التشديد على تفرد الغرب بالروح العقلانية نشأ في موازاة ما حققته المجتمعات الغربية من سبق في التقدم الصناعي والعلمي والتقني، وما ضاعف من قدراتها العسكرية في مواجهة العوالم الأخرى المنافسة وفي مقدمها العالم الإسلامي. فعزت هذا التقدم إلى مركزية العقل في ثقافاتها مثلما عزت تخلف عالم الإسلام والعوالم الأخرى الآسيوية لغيابه أيضًا. وبتصوير حضارتها امتدادًا للحضارة اليونانية بوصفهما حضارة واحدة بنت أوروبا أسطورة الغرب العقلاني والبرومسيوثي، وفي ما بعد الآري، في مواجهة خرافة الشرق الإسلامي السامي والصحراوي، الرومانسي والعاطفي – عكس العقلاني – ثم المتعصب والجبري واللاعقلاني.

هكذا بدأت تنسب نفسها إلى التراث الفلسفي اليوناني واستملكته لحسابها في الوقت ذاته. وبمقدار ما كانت بحاجة إلى أن تؤكد هويتها الجديدة العقلانية، بعد ألف سنة من سيطرة الفكرة الدينية الكنسية، كانت أوروبا بحاجة إلى أن تصنع أيضًا في مواجهتها نقيضها ممثلة بالهوية الاسلامية التي تتميز قبل أي شيء آخر بالافتقار إلى الإرث العقلي.

ولتأكيد أن عقلانيتها ليست جديدة أو ثمرة قطيعة مع الثقافة الأوروبية القرسطوية وثورة فكرية عليها، رجعت في تاريخها إلى الحقبة اليونانية وفلسفتها. وكما غيبت عن نظرها حتى تكتمل صناعة أسطورة العقلانية الأوروبية الاستثنائية عشرة قرون من السيطرة شبه الشاملة للمسيحية في جميع مجالات الحياة الفردية والاجتماعية، السياسية والفكرية والفنية، حاولت في المقابل ولا تزال أن تخفي عشرة قرون من تاريخ التقدم الإسلامي، وأن تربط التاريخ الراهن للعرب بثقافة البداوة وبالروح السامية العربية، الرومانسية والعاطفية، البسيطة والساذجة. لكن ثمرة هذه الأسطورة الآرية ونقيضها خرافة السامية، كانت تحويل العقلانية إلى صفة جوهرانية لحضارة أو جماعة أوروبية يجسدها التواصل من اليونان إلى الغرب المعاصر، وصارت الرومانسية والروح اللاهوتية واللاعقلانية جوهر ثقافة عربية وحضارة إسلامية مناقضة، الأمر الذي لا يفسر تخلف المجتمعات العربية عن ركب الحضارة فحسب، بل عجزها البنيوي عن بلوغ الحداثة وإدانتها بالتخلف الأبدي ما لم تتحرر من ساميتها، هويتها.

هكذا طغى على مناخ البحث في مصير المجتمعات الإسلامية التصور الذي ينظر إلى الإسلام على أنه النموذج الحضاري المعارض في الوجوه كلها للنموذج الحضاري الغربي، وأن محور هذا التعارض روحية الأول وعقلانية الثاني. فالإسلام ليس دينًا فحسب بل هو، كما يعلن الإسلاميون السياسيون، دنيا أيضًا. فهو عقيدة إيمانية وثقافة اجتماعية ودولة وعصبية وأسلوب أو منهج حياة يتحكم في عقل الفرد، أو بالأحرى يلغي هذا العقل، ويحرم المسلم من أي إرادة ذاتية ويخضعه لمنطق الجبرية والاتكالية والرضوخ لقدرية إلهية لا حدود لها.

وانطلاقًا من هذه التصورات صار من المنطقي والطبيعي الاعتقاد بأن ما يمنع العرب من استيعاب الحداثة اليوم، بعكس الأمم الغربية، هو ما منعهم قبل ذلك من بناء حضارة مزدهرة كبقية الشعوب الكبرى وجعلهم يعيشون دائمًا أسرى اعتقاداتهم الخرافية وشروط معيشتهم المزرية وعجزهم عن تجاوز ما درجوا عليه من البداوة وما ارتبط بها من ثقافة الغزو والحرب. ومن هنا ستولد فكرة الاستثناء العربي والعداء المحتوم والذي لا يمكن تجاوزه بين الإسلام والغرب، في نهاية القرن الماضي. وهي تعيد ترجيع مقولة: الشرق شرق والغرب غرب ولا يمكن أن يلتقيا، القديمة، تمامًا كما لا يمكن أن تلتقي الحرية مع الجبرية، والعلمانية مع الثيوقراطية، والمنطق السحري مع العقلانية، والمجتمع الأبوي مع الذاتية الحرة والمحسوبية مع المواطنة[14].

وفي العقود الأخيرة، أعيد تجنيد بعض هذه الطروحات القديمة حول التناقض بين الثقافة الإسلامية والثقافة الأوروبية - السامية مقابل الآرية - وأحيانًا في صوغ أكاديمي من أحد كبار المفكرين الأميركيين تحت اسم صدام الثقافات/ الحضارات.

---

(14) هذا ما دعا هنتنغتون، من أبرز علماء السياسة المعاصرين، إلى الاعتقاد بأن الإسلام يشكل التحدي الأبرز للغرب ومركز المقاومة للحضارة الديمقراطية والعلمية ومصدر المخاطر المحتملة بل الأكيدة عليها بعد انهيار المعسكر السوفياتي. فصارت المواجهة الحضارية بين الثقافة الغربية العقلانية والمسيحية والثقافات الآسيوية والإسلامية محور الصراع الدولي الذي سيحكم إعادة تشكيل العلاقات الدولية.

Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).

وهذا ما عبر عنه فوكوياما أيضًا عندما اعتبر "أن تاريخ الاضطهاد والنظم الشمولية قد ولى وانتهى إلى غير رجعة مع انتهاء الحرب الباردة وهدم سور برلين، لتحل محله الليبرالية وقيم الديمقراطية الغربية". وأن الإسلام هو الأيديولوجيا الوحيدة التي لا تزال، مع الشيوعية الصينية، تقاوم القيم الديمقراطية والحداثة الغربية. ينظر:

Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992).

ويخشى الكثير من الغربيين من أن يؤدي تزايد عدد المهاجرين من العرب والمسلمين، إلى تهديد الهوية الثقافية والدينية وربما، إذا استمروا بالتكاثر، إلى انتزاع الأرض من الأوروبيين والحلول محلهم خلال عقود قليلة[15].

ومع انتشار الخوف من الإسلام والعداء له ودخول تنظيم القاعدة ومن بعده تنظيم الدولة الإسلامية وتفجير برجَي التجارة في نيويورك (11 أيلول/ سبتمبر 2001)، وما تبعه من عمليات إرهابية أخرى، دخل مفهوم العنف بشكل أكبر في التداول حول الإسلام. وصور لدى كثير من الباحثين، بمن فيهم العرب والمسلمون، بأنه الكاشف لحقيقة القيم التي تلهم مجتمعات المسلمين وتحركهم وتنظم حياتهم، وتجعل منهم مجتمعات مختلفة في توجهاتها وقواعد سلوكها وأهدافها عن بقية مجتمعات العالم. وأضيف إلى أطروحة عداء الإسلام للعقل والعلم أطروحة التطابق بين الإسلام والعنف.

هكذا أصبح الخوف من العنف الإسلامي والشعور بالخطر المرتبط به، يشكلان اليوم منطلق أي تفكير بالمجتمعات العربية وبالمنطقة المتفجرة بالفعل، ويساهمان في تكوين مواقف الرأي العام العالمي والعربي من مسائل الاحتلال والاستيطان وانتهاك حقوق الإنسان وإعاقة الديمقراطية ومشاكل التنمية والعلاقات الدولية. وهو الذي يستخدمه المحللون لتفسير تنامي المواقف والسياسات المعادية للعرب، ليس داخل البلدان الغربية فحسب، بل في العالم أجمع أيضًا.

ولم يعد من المستغرب أن ينخرط سياسيون ومثقفون في حملة التشهير بعنف الإسلام الولادي، والتحذير من مخاطر التهاون في صده، وتشديد الخناق على معتنقيه من المسلمين الأوروبيين والأميركيين حتى أصبح استخدام مصطلح الحرب الصليبية في مواجهة المسلمين أمرًا شائعًا على ألسنة رؤساء دول كبرى مثل جورج دبليو بوش وفلاديمير بوتين ودونالد ترامب وآخرين. حتى سماحة البابا بنديكت السادس عشر لم يتردد في محاضرته (26 أيلول/ سبتمبر 2006) في ألمانيا عن وصف الإسلام بأنه رديف العنف وأنه لم ينتشر إلا بحد السيف.

---

(15) عن وهم الغزو الديموغرافي مثلًا:
Jean Raspail, "Serons-nous encore français dans 30 ans?," *Le Figaro Magazine* (26 Octobre 1985).

ولا يغيب الاستخدام السياسي لهذا العنف عن بال الحكومات التي تريد تحقيق مصالح على حساب المجتمعات أو الجماعات الإسلامية، لا في آسيا - مشكلة الأويغور في الصين والروهينغا في بورما - ولا في الشرق الأوسط. فقد كان دعم الإرهاب أحد ذرائع حرب العراق 2003 التي أودت بهذا البلد العريق كدولة ومجتمع منظم. كما كان مناسبة لتشديد الضغوط على الحكومات العربية وللدعم غير المشروط للأنظمة الدكتاتورية وتبرير السياسات الأمنية الاستثنائية، كما استخدمت لتبرير الدعم غير المشروط أيضًا لحروب إسرائيل وسياساتها الاستيطانية وتعميق التحالف وتعزيز الشراكة الاستراتيجية والسياسية معها، حتى تحولت المنطقة بأكملها إلى سجن كبير.

وإلى هذا الخوف المرضي من عنف الإسلام، ترجع في نظر هؤلاء أيضًا الحملات الإعلامية، ودخول الكثير من الكتاب وقادة الرأي الغربيين في منافسة مفتوحة لتسويد صفحة الثقافة العربية والدين الإسلامي معًا. وتحولت مسألة الحجاب خلال عقد كامل إلى قضية وطنية من الدرجة الأولى في فرنسا الجمهورية وأم العلمانية، حتى وصل الأمر إلى تصويت البرلمان على قانون "مكافحة الانفصالية"[16].

ليست الإسلاموفوبيا التي أخذت في الانتشار في العقود الأخيرة من القرن العشرين ولا تزال سوى الاسم المخفف للعنصرية. وهي عنصرية حقبة السيطرة المتراجعة في سياق العولمة المطّردة والمتنامية. وكانت هذه الأيديولوجيا قد تراجعت كثيرًا بعد الحرب العالمية الثانية مع انهيار نظام السيطرة الاستعمارية الكلاسيكية ثم هزيمة النازية التي جعلت من العرقية عقيدة ومذهبًا، وانتشار الأفكار الديمقراطية والعقائد التحررية، إضافة إلى ما أحدثه تقدم مناهج العلوم الاجتماعية المتعددة الاختصاصات من أثر إيجابي في دراسة المجتمعات المتقدمة والنامية، والتي قلصت إلى حد كبير من أثر العوامل الأيديولوجية في تفسير تحولاتها، لمصلحة العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية. وكان ماركس أول من استصغر تأثيرها بجعلها تعبيرًا عن بنية فوقية تابعة أو شبه تابعة للبنى التحتية.

(16) الانفصالية مفردة استخدمها الرئيس ماكرون في إحدى خطبه وتحولت إلى قانون يحظر الحجاب في الأماكن الرسمية على أي فتاة دون سن 18 عامًا في 23 تموز/ يوليو 2021.

لكن من الواضح أن ما نشهده بعد نهاية حقبة النمو السريع الذي شهدته البلدان الرأسمالية بعد الحرب العالمية الثانية، وبشكل مطّرد منذ بروز فشل عملية تصفية الاستعمار وانهيار أحلام التنمية في البلدان النامية، وانحسار الأيديولوجيات الإنسانية التحررية ومنها الليبرالية والماركسية، هو عودة بطيئة لكن ثابتة لأيديولوجيا التمييز بين الشعوب والأجناس بأشكال مختلفة.

وتتسارع هذه العودة مع تفاقم الهوة التي تفصل عالم المركز الصناعي والتقني عن عالم الأطراف التي أخفقت في تحقيق ثورتها الصناعية والتقنية وتحولت إلى مصنع للأزمات والتوترات وأشكال التطرف والعنف. وأمام تنامي حركات الاحتجاج والثورة في هذه الأطراف الفقيرة، وتهديدها نظام السيطرة الذي بدأت أركانه بالاهتزاز، انتعشت الأيديولوجيا العنصرية من جديد في موازاة تنامي الحاجة لتبرير العنف والتعسف اللذين أصبحت الدول المركزية مضطرة إلى استخدامهما للحفاظ على النظام العالمي القائم. وهذا ما تشير إليه التدخلات العسكرية والحروب بالوكالة وشلل المنظومة الأممية القانونية.

في هذا السياق، يشهد الغرب تنامي قوى الأحزاب السياسية العنصرية المعادية للأقليات من أصول أجنبية ولمفهوم العالم الثالث نفسه، وانتقاد سياسات التضامن معه ومساعدته على حل مشكلاته، وفي مقدمها الفقر والبطالة المرتبطان بنقص التنمية، وفي موازاة ذلك النكوص في البلدان المتقدمة بمفهوم الأمة الكلاسيكي إلى مفهوم إثني يربط الوطنية بهوية ثقافية خاصة، لا بتعميم لائحة الحقوق والواجبات والمساواة بين الأفراد، بصرف النظر عن أصولهم الإثنية والطبقية والجنسانية وشروط حياتهم الاجتماعية[17].

وليس من باب المصادفة أن تتجلى النزعة العنصرية الحديثة بشكل أبرز إزاء عالم الإسلام ومجتمعات الشرق الأوسط. فبسبب موقعه الجيوسياسي وموارده الاستراتيجية

(17) هذا يفسر الموقع المركزي الذي بدأت تحتله مسألة الهوية في الوقت الحاضر لدى الشعوب الأوروبية التي تشعر بأنها مهددة ومركزية صراعها مع موجات الهجرة الجنوبية. وهو ما ساد في مجتمعات الجنوب في الحقبة الأولى من الغزوات الاستعمارية. لكن خلع الهوية والتحرر منها هما النزعة السائدة اليوم لدى النخب الجنوبية كما سنرى ولدى من يطمح إلى الصعود في سلم الهرم الاجتماعي. ومن هنا تبدو الثقافة المعولمة والطموح إلى الحداثة والعالمية والكونية أكثر انتشارًا اليوم أو نزوعًا إلى الانتشار في بلدان المحيط منها في المركز.

المتنازع عليها من الدول الصناعية الكبرى المتنافسة على السيطرة العالمية، كان الشرق الأوسط من أكثر المناطق الدولية تعرضًا، خلال نصف القرن الماضي، للضغوط الخارجية الاقتصادية والسياسية والإعلامية والتدخلات الغربية، والحروب التدميرية، ومن بينها حروب الوكالة الإسرائيلية التي لم تتوقف. فبقي تحت سيطرة مباشرة خفية لكنها حقيقية. وحطمت جميع محاولات أعضائه لاستعادة قرارهم المستقل وتحقيق سيادتهم على أرضهم ومواردهم. كما حطمت باستمرار نخبه الاستقلالية والوطنية بتهمة التطرف لإحلال نخب تابعة وصديقة للاحتلال محلها.

وبسبب هذه التدخلات الأجنبية الدائمة أصبح الشرق الأوسط، وفي قلبه العالم العربي، وإخفاقه في إرساء قاعدة مستقرة للتنمية الحضارية، بالرغم من موارده الكبيرة، من أكثر المناطق تخلفًا وتأزمًا بجميع المعايير، والأكثر طردًا لأبنائه إلى الخارج. ولا يوجد شك في أنه يمثل اليوم أحد أكبر بؤر التوتر العالمي والمصدر الأكبر للعقول والأيدي العاملة المهاجرة، والموارد الطبيعية المنهوبة، من بين جميع المناطق الأخرى.

لا تختلف وظيفة الإسلاموفوبيا عن وظيفة الأيديولوجيا العنصرية التي سادت في الحقبة الاستعمارية الكلاسيكية إلا في المظهر. فهي تحمل جميع سماتها، من التمييز العنصري، ولو على أساس الدين والثقافة، إلى الدعوة إلى العزل و"الانفصالية" مرورًا بتبرير الاستخدام المفرط والأعمى للعنف، والتغيير السكاني، والعقاب الجماعي، بل والإبادة الجماعية، كما حصل في البوسنة ويحصل اليوم في بورما وفي الصين تجاه بعض المجموعات المسلمة، مع فارق كبير هو أن مصطلح الإسلاموفوبيا يخفف من وقع هذه المخاطر على الوعي والرأي العام، ما يجعل من الممكن والمقبول أيضًا التعايش معها، بعدما أصبحت العنصرية الصريحة صفة مدانة قانونيًّا، لا مذمومة أخلاقيًّا وحسب[18].

(18) بالرغم من تمحور الإسلاموفوبيا حول العقيدة الدينية، إلا أن استخدام صفة الإسلام هنا تكاد تتطابق مع مفهوم العرق. فهو غالبًا ما يخلط داخل مفهوم الإسلام بين الإسلام العقيدة الدينية والإسلام الجماعة المسلمة والإسلام كعادات اجتماعية نشأت في ظل دول ذات طابع إسلامي لكن لشعوبها أيضًا ثقافات مختلفة، والإسلام الإيمان وإسلام الصوفية وإسلام العلوم الفقهية وإسلام الفنون والآداب العربية وإسلام الحركات السياسية الأقلوية حتى اختصر الإسلام في النهاية في بعض الحركات المتطرفة والإرهابية، باعتبارها الكاشف الحقيقي عن جوهره الذي لا يتغير.

توحد الإسلاموفوبيا بين الشعوب ودينها وثقافتها. وتنظر إلى هذه الثقافة بمثابة بنية جامدة أو ساكنة لا تتطور، تعيد إنتاج الخصائص من دون تغيير، ولا يستطيع الفرد أن يتحكم فيها أو يتغلب عليها، فهي كتلة صماء تتوارث الصفات بشكل حتمي ودائم وتعمم هذه الصفات على جميع أفراد الجماعة. ويحيل الإسلام الذي ينظر إليه كتجسيد في جميع تظاهراته السلبية لهوية العرب والمسلمين بهذا المعنى إلى مفهوم القطيع: كل فرد فيه شبيه للآخر لأنه ينفذ برنامجًا واحدًا، بيولوجيًّا أو دينيًّا، لا يتغير، بصرف النظر عن الوضع الاجتماعي أو الثقافي أو اللغوي أو السياق التاريخي. وهذه "الأسلمة" الجامعة تجعل من المسلمين بالضرورة جسمًا واحدًا صلدًا، غريب التكوين والأطوار، أي لا يتوافق سلوكه مع المنطق والعقل، كما لو كان "تسونامي" ثقافيًّا خارجًا من أعماق المحيط ولا مجال لتوقعه وصده. ولا حل ممكنًا معه إلا استئصاله: ينبغي أن نقضي عليهم قبل أن يقضوا علينا. فنحن هنا أمام صراع إما قاتلًا أو مقتولًا، أي صراع وجود[19].

ولا يمكن العنصري أن يتصور نفسه إلا في موقع الضحية. فقد اشتكى قادة إسرائيليون، في زمن الانتفاضة الفلسطينية الأولى، من "إجرام" الفلسطينيين الذين يتركون أطفالهم يتظاهرون ويجبرون الجنود الإسرائيليين "الذين لا يتجاوزونهم كثيرًا في السن" على كسر أذرعهم، في الوقت الذي جاءت دعوة الجنود الإسرائيليين إلى كسر أذرع الفلسطينيين الذين يطلقون الحجارة في خطاب رئيس وزراء الدولة نفسه في أول انتفاضة[20].

ليس من الضروري أن يقتصر ظهور العنصرية على علاقات السيطرة والخضوع التي تربط بين جماعات من إثنيات أو مذاهب أو طوائف مختلفة، وإنما يمكن أن تبرز في قلب جماعة واحدة الأصل، دينيًّا وقوميًّا. يمكن نخبة اجتماعية مثلًا، في شروط خاصة، أن تنظر إلى الكتلة الشعبية على أنها نوع من العرق المنحط، الذي

---

(19) Oriana Fallaci, *La rage et l'orgueil* (Paris: Plon, 2002), pp. 90-91

(20) صرح يتسحاق رابين رئيس وزراء إسرائيل في الرد على انتفاضة الحجارة، كما سميت آنذاك (8/ 12/ 1987) في الكنيست الإسرائيلي: "سنفرض القانون والنظام في الأراضي المحتلة، حتى ولو كان يجب المعاناة لفعل ذلك". وأضاف: "سنكسر أيديهم وأرجلهم لو توجب ذلك". ونشر مصور إسرائيلي صور جنود يكسرون أذرع فلسطينيين عزل باستخدام الحجارة في نابلس عملًا بما هدد به رابين. ودارت تلك الصور حول العالم، الأمر الذي أثار مشاعر التعاطف مع الفلسطينيين.

تنتقل خصائصه السلبية من جيل إلى جيل، وتنتج ثقافة واحدة، متخلفة أو فاقدة للقيم الإنسانية أو ما تعتبره كذلك. وهذه هي الحال التي سادت في القرون الوسطى في علاقة الأرستقراطية بأقنان الأرض. وفي معظم الأحيان تترافق العنصرية الاجتماعية والعنصرية الإثنية أو الدينية.

لهذا لا تتأثر العنصرية باختلاف القومية أو الدين، ولكنها كما سبق ذكره، أيديولوجيا تبرير السيطرة وترسيخها في وعي المسيطر والمسيطر عليه، مع استبطان فكرة التفوق الثقافي أو الفكري عند الحاكمين والدونية عند المستضعفين. وحتى تتفرد جماعة ما بالسيطرة ينبغي أن تركز على تفردها بخصائص التقدم والمدنية، وأن تعيد تصوير الجماعات التي تسعى لإخضاعها أو استعبادها بوصفها متخلفة عقليًّا أو بدائية. ولا ينحصر خطر العنصرية بالأكثرية الإثنية أو الدينية. بل إن الأقلية التي تحتل موقع السيطرة في شروط استثنائية تنزع إلى أن تطور نزعة عنصرية أشد قسوة ضد الأكثرية، وإذا امتلكت القوة لا تتردد في إبادتها إذا لم تنجح في إخضاعها كما فعلت الأقلية البيضاء في الكثير من المستعمرات في القرن الماضي[21].

هكذا من أجل إعادة إنتاج المشرق الكسيح الذي صنع بالقوة كان لا بد من صنع صورة العربي العاجز والمفتقر إلى الإرادة والعقل، المتوطن في الأيديولوجيا والدين، بعيدًا من العالم القائم وخارج التاريخ.

(21) وهذا يعني أن العرق صناعة ذهنية وليس له وجود موضوعي: "العنصرية بنية اجتماعية تستخدم فيها أفكار عنصرية في سبيل إدامة السيطرة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تمارسها جماعة أكثرية على واحدة أو أكثر من المجموعات الأقلية". يُنظر:
Zia-Ebrahimi, *Antisémitisme et islamophobie*, pp. 23-24.

الفصل الرابع

أوهام العقل
من التغيير إلى التنوير

الحداثة في مواجهة التراث

بعد انهيار مشاريعهم القومية والاجتماعية، وإخفاقهم في تحقيق التقدم الذي حلموا به خلال أكثر من قرن، مال المثقفون العرب، مثلهم مثل النخب الثقافية الغربية التي تخلت تدرّجًا عن الطروحات الماركسية والليبرالية، إلى استرجاع الطروحات الثقافوية التي كانت قد اختفت في أدراج علوم قديمة أو هجرت عقودًا طويلة. ولم يكن لذلك سوى معنى واحد هو تكريس الأمر الواقع، وإعادة إنتاجه من خلال توجيه البحث عن أسباب الفشل في نقائص الذات وعيوبها، والتعويض عن استحالة الفعل بإطلاق فاعلية النظر والخطاب[1].

هكذا بعد حقبة ثورية وإرادوية بامتياز، شهدت صراعات وإنجازات كبيرة، منذ الاستقلال، اكتشف معظم المثقفين أن المشكلة تكمن في تمسك العرب الشديد بتراثهم، وفي طبيعة هذا التراث الذي يعطي الأهمية للدين على حساب العقل، ومن

(1) من الواضح أن المقصود بالمثقف هنا صانع الأيديولوجيا بما تمثله من إنتاج الخيارات السياسية والتوجهات الأخلاقية والاجتماعية، والتي تعبر عن سعي المثقفين إلى أداء دور اجتماعي وسياسي، سواء من خلال توظيف رصيدهم الرمزي في الصراعات الاجتماعية أو إنتاج خطاب أيديولوجي يوجه الممارسة ويشارك في بلورة خطط التغيير وأجندته. وهذا لا يسري على الباحثين العلميين الذين يعملون في مجال اختصاصاتهم، كما لا يسري على الأعمال العلمية المهمة والغزيرة لمن ترد أسماؤهم في هذا الفصل. فالنقد ينصب هنا على الأيديولوجيا التي ساهموا في نشرها بصرف النظر عن إنتاجهم العلمي، والتي لا تؤثر في تقويم هذا الإنتاج سلبًا أو إيجابًا أيضًا، ولا تقلل من الاعتبار الذي يستحقه.

ثم يحرم العرب من التجاوب الناجع مع الحداثة ومتطلبات توطينها في المجتمعات العربية. وبهذا صار إصلاح العقل المدخل إلى إصلاح المجتمع والنظام السياسي وتحقيق الحداثة المنشودة. وتركز هذا الإصلاح بالدرجة الأولى على معالجة مسألة التراث الذي سعى بعضهم إلى إصلاحه وعقلنته، وبعضهم الآخر إلى الدعوة إلى تجاهله والعمل على بناء صرح العقلانية الجديدة الوضعية والتاريخانية في الفضاء الثقافي العربي، وتسهيل القطع مع الماضي والدخول في دائرة الحداثة والأخذ بقوانينها وفي صلبها العقل أو تمثل المناهج العقلانية. وهكذا أخذت تتبلور خلال العقود الخمسة الماضية، الأيديولوجيا العربية الحداثية التي سيطرت على عقول المثقفين وقادت نشاطاتهم وغذت نقاشاتهم، في موازاة صعود موجة التيارات الإسلامية والتراثية. وصارت سمعة المثقف وما يحدد مقامه في حلقة المثقفين درجة حداثة أفكاره ومواقفه أيضًا، أي قدرته على تأكيد قطيعته الفكرية والعملية مع التراث، وتمثله قيم الحداثة الفكرية والأخلاقية، وامتلاكه ناصية الخطاب الحداثي، وغالبًا المناوئ للقيم والأفكار الدينية بوصفها التجسيد الحي للتراث والمسؤولة الأولى عن تخلف المجتمعات العربية.

في هذا السياق، دشن صادق جلال العظم في كتابه **النقد الذاتي بعد الهزيمة** تقليدًا راديكاليًا لم يلبث أن صار منهجًا طاغيًا في الفكر العربي عندما ربط بين هزيمة العرب الكاوية في حرب 6 حزيران/ يونيو 1967، والسمات السلبية الخاصة بالشخصية العربية، والأثر البارز للتفكير الديني فيها. وفي الفترة ذاتها، نشر عبد الله العروي كتابه **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**. وهذا ما ألهم ياسين الحافظ في كتابه **الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة** البحث، في الإطار ذاته، عن أسباب الإخفاق في تقاليد المجتمع وقيمه وثقافته. وإلى الحافظ يرجع مصطلح الوعي المفوت، أو غير المطابق للواقع، الناتج هو نفسه من السيطرة المستمرة لبنى التفكير الديني والعصبيات الأهلية، الطائفية والقبلية على الثقافة والسلوك، التي تشوش وعي الجمهور، أفرادًا وجماعات، وتعمل على تضليله[2].

(2) أظهر الصدى الواسع الذي لقيه العظم، النزوعات الراديكالية الصاعدة في وسط النخبة المثقفة العربية التي عانت من الإحباط والشعور بالفشل التاريخي الكبير أمام إخفاق مشاريعها القومية والاشتراكية. هكذا أحدث تقليدًا سار عليه معظم المثقفين بعده، يرى أصل مشاكل المجتمعات العربية وإخفاقاتها في السمات الخاصة بالشخصية العربية (الشخصية الفهلوية) وتكوينها النفسي والأنثربولوجي، وتردد النخب في مواجهتها أو عجزها عن تغييرها. صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1972).

وما ظهر في البداية وكأنه من قبيل النقد الذاتي للمثقف التقدمي الذي خسر معركة التحديث، سرعان ما تحول إلى نقد للذهنية العربية إجمالًا. واتجه نحو وضع الماضي الثقافي والحضاري العربي والإسلامي بأكمله موضع الاتهام والمسؤولية عن خراب الحاضر العربي وتهديد المستقبل. فبدأ المثقفون البحث عن جذور الخسارة في المسائل الاستراتيجية كالحروب العربية-الإسرائيلية، والوحدة أو التعاون بين الأقطار العربية، أو في بناء الدولة-الأمة الحديثة ومواجهة النظم الاستبدادية، أو إخفاق تجارب التنمية الاقتصادية والتقنية والعلمية في هذا التراث الميت والمتشبث في الوقت ذاته بالوعي العربي. ففيها يتجلى افتقار العرب إلى المعرفة الموضوعية والعلمية، وسيطرة الذهنية العربية والقيم التي تحكمها والمعايير التي توجهها، ومن ثم فشلهم في الاستجابة لتحديات الحداثة الكونية. وشيئًا فشيئًا، أصبح الإسلام (أي الإيمان والاعتقاد الديني بوصفهما جوهر التراث) والحداثة، العلمية والعقلانية، أقنومين متعارضين ومتنازعين لا مجال للتصالح بينهما.

وضعت هذه الطروحات الجديدة حدًّا لمحاولات الكثير من المفكرين الجمع، في حقبة ماضية سادها التفاؤل، بين الأصالة والمعاصرة، أو التقريب بين التراث والحداثة، وهمشت أنصارها. وكان من بينهم محاولات مثقفين يساريين سعوا إلى إعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة مادية لإبراز المكتسبات وعناصر التفكير العقلاني والعلمي الذي اشتمل عليها، ونفض الغبار عن الكثير من التيارات المنشقة أو غير السنية (الأرثوذكسية)، كالمعتزلة وإخوان الصفا وغيرهما من المدارس الهامشية الفقهية أو الكلامية والفلسفية، أملًا بكسب الجمهور لمصلحة معركة التحرر الفكري والسياسي[3].

وفي هذا المنظور ذاته، بدت دعوة الإصلاح الإسلامي وفلسفته العقلية التي انطلقت من نقد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا في نهاية القرن التاسع عشر للنخب الدينية التقليدية ومناهج تفكيرها وتأويلاتها الفقهية، ومن ورائها تأكيد توافق الإسلام مع العلم والعلمانية، محاولة إضافية يائسة، كما كتب العروي في **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، لإنقاذ التراث ثانية وتجنيبه النقد.

(3) على سبيل المثال: حسين مروة، **النَّزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** (بيروت: دار الفارابي، 1978)؛ هادي العلوي، **الاغتيال السياسي في الإسلام** (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 1999)؛ الطيب تيزيني، **من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي** (بيروت: دار ابن خلدون، 1978). ولا يبتعد مشروع حسن حنفي في كتابه الضخم **التراث والتجديد** من هذا المنحى.

وذهب مراد وهبة إلى حد اعتبار جميع أولئك الذين يعملون على تجديد الفكر الديني وعقلنته، مهما كانت نواياهم، أصوليين أو مساوين لهم. وفي رده على السؤال: هل من الضروري أن يمر العقل العربي بمرحلة التنوير، أجاب الكاتب "ليس هناك خيارات متعددة في تلك القضية. التنوير يعني سيطرة العقل، ومن هنا لا مجال للاختيار بين العقل والأسطورة. فإذا كنا نريد أن نتقدم لا بد من حتمية العقل وسيطرته على كل حياتنا حتى نستطيع أن نتمثل جوهر حضارة اليوم"[4].

لم تثر عودة الفكر الإسلامي السلفي إلى اكتساح الساحة الشعبية منذ السبعينيات بعد فترة انحسار طويلة، تساؤل المثقفين، ولكنها جاءت لتعزز إيمانهم بأن المشكلة كانت في التراث، وأن عودته إلى الواجهة من جديد دليل على أن المثقفين ومشاريع الحداثة لم تنجح في القضاء عليه، ما يؤكد أيضًا تشبثه بعقول العرب والمسلمين واستثنائية الإسلام مقارنة بالأديان الاخرى التي انحسر تأثيرها مع الحداثة. وهذا ما يرتب مسؤولية أكبر على المثقفين ويحث على تبني مواقف أكثر راديكالية من التراث ومن يسعى لإعادة تأويله بدل العمل بجميع الوسائل لاقتلاعه من الجذور وتحرير الوعي العربي من آثاره السلبية. ومن دون ذلك، لن يكون هناك أمل بتقدم مسار الحداثة أو التفكير في أي تغيير.

في هذا التشخيص الخاص للعطب العربي والإسلامي، وجد المثقفون أنفسهم في الموقع ذاته الذي وقف فيه مفكرو الأنوار الأوروبيون في مواجهة الكنيسة وطغيان الفكر اللاهوتي المعادي للتغيير. فزاد ذلك من إيمانهم برسالتهم وشجعهم على ألا يوفروا سهمًا مما يملكونه وملكه من سبقهم في تحقيق هذه الرسالة وتحرير العرب من التراث الذي يقف حائلًا أمام تقدمهم ويدينهم بالفشل والإخفاق الدائمين. واكتشفوا في الطريق ذاته طروحات مستشرقين وضعوا قسطًا كبيرًا من اللوم في تأخر المسلمين على الإسلام كما ورد في الصفحات السابقة. ورأى بعضهم في الإسلام بشكل خاص، بخلاف الأديان الأخرى، منظومة عقدية جامعة مانعة، تغطي مختلف مناحي الحياة المادية والمعنوية، ولا تترك للمؤمن أي مجال لاستخدام العقل والاختيار وتحكم عليه بالبقاء في سجن التقليد والاقتداء.

(4) مراد وهبة، **جرثومة التخلف** (القاهرة: دار قباء للنشر، 1998).

من هنا، لم يعد لديهم شك في أن المعركة الرئيسية من أجل التحرر والتغيير والحداثة، ينبغي أن تخاض من دون تردد على ساحة الدين، الذي لا يمكن من دون تقويض سلطته الفكرية والسياسية، المعطلة للعقل والدولة، تحقيق أي هدف من أهداف التحرر والتحديث. وليس نقدًا، ولا ينبغي أن يكون ما لا يتوجه مباشرة إلى الموروث الديني والأهلي، ومنظومة القيم ومنهج التفكير والتطلعات والعواطف المحافظة والسلفية التي تسكن أذهان الأفراد وتدفع بهم إلى أحضان السلفيين أو المشعوذين من رجال الدين. وما لم ننجح في تخليص هؤلاء من سيطرة الأموات على الأحياء، سوف يستمر الماضي يحكم الحاضر كما يحكم علينا بالبقاء على هامش التاريخ أو ربما خارجه[5].

على هذا الطريق، اجتهد في نصف القرن الماضي جيل كبير من الباحثين والمفكرين في تذليل ما اعتقدوا أنه العقبات الكأداء التي تحول دون اكتساب أو تمثل الذهن العربي مناهج التفكير العقلي والانفتاح على المعرفة العلمية والتجاوب معها، ومقاومة الحلول والطروحات السحرية التي تمطرهم بها التيارات السلفية. وما من شك في أنه كان للمغربيين، محمد عابد الجابري وعبد الله العروي الأثر الأكبر في توجيه محور النقاش وفي تحديد المشكلات والإشكاليات في مسألة التحديث العقلي، ووضعها في إطار أو من منظور التقدم والحداثة، وإنتاجهما، بالرغم من الاختلاف الكبير في منهجيهما البحثيين ومشروعيهما النظريين اللذين شغلا الفكر العربي نصف القرن الماضي[6].

---

(5) كتب فؤاد زكريا: "السمة الوحيدة التي تنفرد بها العلاقة بين الماضي والحاضر، في الثقافة العربية، هي أن الماضي ماثل بوصفه قوة مستقلة عنه، منافسة له، تدافع عن حقوقها إزاءه وتحاول أن تحل محله لو استطاعت ولو شئت أن ألخص هذه السمة في كلمة واحدة، لقلت أن نظرتنا إلى الماضي 'لاتاريخية'. فالنظرة التاريخية إلى الماضي هي تلك التي تضعه في سياقه الفعلي وتعامله من منظور نسبي، بوصفه مرحلة انتهى عهدها، وتلاشت في مراحل لاحقة تجاوزتها بالتدريج حتى أوصلتنا إلى الحاضر، وفي مثل النظرة التاريخية يكون الماضي قوة منافسة للحاضر، ولا تثار على الإطلاق مشكلة التوفيق بين الماضي والحاضر، لأن الحاضر بطبيعته، يحمل في داخله بذور الماضي، والماضي خلق الحاضر عن طريق تجاوزه لذاته. أما في ثقافتنا العربية فإن الماضي يقطع صلته بعصره بالتدريج، ويفقد طابعه النسبي، ويخرج عن إطاره الزمني الذي كان مرتبطًا به، ليصبح قوة دائمة الحضور ولا بد أن يتصادم ما هو دائم الحضور مع الحاضر". فؤاد زكريا، **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل**، ط 2 (القاهرة: دار الفكر المعاصر، 1987)، ص 38.

(6) من دون أن ننسى أثر مفكرين كثر في بناء هذا التقليد النقدي، للعقل العربي أو الإسلامي أو للذهنية العربية، مثل محمد أركون (**نحو نقد العقل الإسلامي** 1984)، عبد المجيد الشرفي (**الإسلام والحداثة**، =

على عكس الكثير من الباحثين الذين درجوا منذ الخمسينيات على نقد الفكر الديني التقليدي، انطلاقًا من طروحات ماركسية أو وضعانية، وعزوا التخلف الثقافي الموروث إلى التاريخ الاستبدادي أو الإقطاعي الماضي، أراد الجابري أن يذهب أكثر في العمق، ليبحث، على نهج أركيولوجيا المعرفة، في البنيات الأساسية أو الأصلية التي كونت "العقل العربي" منذ بداياته، وتحليل الآليات التي يعمل بها، والتي تتحكم في ما يصدر عنه من أحكام، ومواقف ونظريات وأفكار. وسلط الضوء على ما أطلق عليه الحقبة التأسيسية للثقافة العربية التي تبلورت فيها بنية هذا العقل المعرفية، وطريقة عمله واشتغاله. وهي الحقبة التي أطلق عليها المؤرخون "عصر التدوين" التي شهدت بداية ظهور العلوم التراثية العربية، الدينية وغير الدينية، مثل السير الشخصية والفقه والتفسير والحديث، كما شهدت بداية تطور علوم اللغة وتشكل الفرق والمذاهب الكلامية. فكان لهذه الحقبة في نظر الجابري الدور الحاسم في تكوين النظام المعرفي الذي لا يزال يتحكم إلى اليوم في طريقة تفكير العرب ورؤيتهم للتاريخ والواقع، وبعلاقاتهم بالعالم والطبيعة والسياسة والأخلاق أيضًا. واعتبر أنها لا تزال تشكل الإطار المرجعي للعقل العربي القائم الذي لا يمكن من دون تحليلها فهم ما ينتجه اليوم وغدًا. ففي بنية هذا النظام المعرفي ومنهج عمله، تكمن أسباب عجز العرب المستمر عن معرفة العصر الحاضر، الذي هو عصر العقل، والدخول فيه وتمثل علومه ومعارفه.

ولأن هذه البنية لا تزال مسيطرة على العقل العربي، من دون تغيير، لا يزال العرب يعيشون، منذ ذلك الوقت (القرن الثاني الهجري)، عمليًّا، أي في زمن واحد لا يتغير، ينظرون إلى العالم والطبيعة والوحي كما نظر إليها أسلافهم منذ قرون، من دون أن يشعروا بأي اغتراب عنها. وهذا ما يفسر في المقابل ويضمن اغترابهم في العالم الحاضر. فلا يزال العربي حاملًا في عقله وإحساسه، روح العصبية وذهنية القبيلة

= 2009) وسيد القمني (**انتكاسة المسلمين إلى الوثنية**، 2010) ويوسف الصديق (**هل قرأنا القرآن**، 2013)، وفرج فودة (**الحقيقة الغائبة**، 1984) وهو الذي فقد حياته بسبب مواقفه النقدية من الحركات الإسلامية، بينما تعرض نصر حامد أبو زيد (**نقد الخطاب الديني**، 1989) إلى تهمة الردة، واضطر في سبيل متابعة بحوثه إلى مغادرة بلده. ولا ينبغي كذلك التقليل من مساهمات آلاف الكتاب والباحثين والصحافيين وأصحاب الرأي ومرتادي وسائل التواصل الاجتماعية في نشر هذه الثقافة التي تحيل التأخر العربي إلى انعدام ثقافة العقل والعلم والعلمانية وسيطرة التراثين الديني والأسطوري.

والبداوة وعالمها الحسي على حساب العقل والسياسة والدولة. وهذا التواصل المستمر أو غير المنقطع مع القديم هو الذي يمنع العرب من اكتشاف عقل العالم الجديد، ويغلب منهج القياس "على تجارب وأفعال ماضية" على منهج التفكير العقلاني في الواقع الحاضر، والتسليم بسلطة النص على حساب سلطة العقل ومنطق البرهان. وليس من مخرج من هذا الانحباس في سجن الماضي، أي من استقالة العقل العربي، إلا بتفكيك العقل التراثي، الخطابي والبياني، وتدشين عصر تدوين جديد يحرر العقل العربي من قيوده التاريخية، ويعيد بناء نظامه المعرفي على أسس تعطي لنظام البرهان (أو الحجة العقلية) الأسبقية في تكوين ذهن العربي على سحر البيان وروحانية العرفان التي سيطرت على بنائه القديم، والتي لا تزال تحمل سذاجة البداوة وحسية الوعي والشعور[7].

بالانطلاق من هذا التحليل، لأسباب القصور التكوينية للعقل العربي، اشتق الجابري فلسفة للتأخر والنهضة العربية الموعودة، والتي تعود بنا إلى إعادة اكتشاف أرسطو والفلسفة اليونانية وتقديم مرجعية ابن رشد "المغربي" العقلانية على معرفة الغزالي وابن سينا "المشرقي" العرفانية، وبقية الفكر الغنوصي المرتبط بالشرق وروحانيته وانسحاره بالبيان والخطابة.

في المقابل، كرس عبد الله العروي المؤرخ والفيلسوف جهده للتعريف بالمفاهيم الرئيسية للحداثة وتقديمها بشكل منهجي لجمهور النخبة العربية لحثها على الانخراط فيها وتمثل أسسها ومبادئها. وبخلاف الجابري، لم يدخل العروي في مسألة إصلاح العقل العربي أو تحريره من سيطرة منطق الوحي/ الدين/ البداوة، بل دعا المثقفين إلى أن يضعوا تراث الماضي وتاريخه وإشكالياته وراءهم ويفكروا في ما هو حديث وراهن. فكان متفردًا في الدعوة إلى القطيعة مع التراث والتشديد على حتمية تمثل ثقافة العصر وهضمها لإنتاج عقل عربي حديث يواكب التاريخ وينبض بروح التقدم الذي يمثله. وهذا هو العقل التاريخاني الذي يستطيع وحده فهم الواقع الراهن وبناء الدولة والعلم والثقافة العربية الجديدة القادرة على استيعاب مكتسبات الحداثة وتوطينها.

---

(7) ينظر: محمد عابد الجابري، **نقد العقل العربي**، 4 مج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1982).

ولا شك في أنه كان لكتاب **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** (1968) وقع كبير عند صدوره لدى جيل واسع من المثقفين، الذين خرجوا محبطين من العمل السياسي (الذي لم يعط أي نتيجة)، وشعروا بانهيار جميع أحلامهم القومية واليسارية. وربما شهد هذا التحليل صدى ووقعًا أشد في المشرق مما لقيه في أوساط المثقفين المغاربة. فقد بدا نقده الراديكالي في هذا الكتاب الافتتاحي بمثابة انتقام لهم من سطحية الخطاب السياسي والأيديولوجي الذي ساد في أوساط النخب السياسية التي خاضت معارك الاستقلال ثم الثورات التحررية القومية والاشتراكية، وتأكيد إفلاس قادتهم ومنظريهم المشرقيين. وزاده قيمة أنه لم يخف غايته في تصفية حساب العقل والفلسفة النظرية مع المدارس الثلاث التي حكمت الفكر العربي وسيطرت على منهج تفكير أجيال المثقفين منذ النهضة في القرن التاسع عشر: رجل الإصلاح الديني الذي لم يسع في دفاعه عن توافق العلم والعقل مع الإسلام إلا إلى تجنب النقد الديني الذي لم يعد منه مهرب، ورجل السياسة الليبرالي الذي أخفق في وضع مسألة الحرية في إطارها التاريخي، ورجل العلم والتقنية الذي نظر إلى التقنية من خارج شرطها الاجتماعي[8].

وفي مقابل هذه المدارس التي جسدت أشكالًا من الوعي المجزأ، اقترح العروي وعيًا شموليًّا وشاملًا يضم الثلاث ويتجاوزها معًا هو الوعي التاريخي. وهو يعني ببساطة أن المشكلة في الأيديولوجيا العربية السائدة لا تنبع من معالجات جزئية أو خاطئة لمسائل خاصة مثل التراث والاستبداد والصناعة والتقنية، بل تنجم عن قصورنا في فهم منطق التاريخ، أو العقل التاريخي الذي من دونه لن يستوفي أي نقد شروطه، وسيكون منتهي الصلاحية قبل أن يبدأ. فلا يمكن أن يستقيم التفكير في مسائل الحداثة من دون تمثل العقل التاريخي، وتمثل هذه المسائل في تاريخانيتها: العقل والدولة والمجتمع.

من هنا، تتمثل المهمة الرئيسية للمفكر في بناء الوعي التاريخي، أو الوعي بتاريخانية الأوضاع والممارسة. والنخبة التي تخفق في تمثل هذا الوعي التاريخاني،

---

(8) بمعنى آخر، كان راديكاليًّا ليس إزاء المدافعين عن التراث، بل إزاء المثقفين العلمانيين والنقديين الذين أرادوا تجديد هذا التراث أو تحديثه، واجتهدوا في إعادة تأويله أو تقويم بنياته، بمن فيهم محمد أركون الذي سعى إلى إحياء النزعة الإنسانوية فيه وحسين مروة وحسن حنفي وماركسيون آخرون كثر حاولوا التغيير من خلال إبراز الملامح التقدمية أو العقلانية أو المادية للفكر الإسلامي القديم.

الشمولي والنقدي، تبقى عقيمة وغير قادرة على تحقيق أي إنجاز. فالحداثة هي منطق التاريخ، ومن يتجاهل منطق التاريخ أو يرفض تمثله يخرج منه ويفقد القدرة على أي تغيير بل يفقد معنى التغيير. وهذا ما يفسر أننا لا نزال نراوح مكاننا منذ قرن.

ولأن الأمر يتعلق أساسًا بإشكالية تاريخية، قبل أن تكون دينية أو سياسية أو تقنية أو اقتصادية، لا يجدي التعلق بحلول جزئية، ولا بد من أن تكون الحداثة شاملة وكلية.

لهذا، لم يجهد العروي نفسه في نقد التراث أو إصلاحه، بل صب جهده، بالعكس، في تقديم خلاصات واضحة ترسم معالم الطريق التحديثي الذي ينبغي على المثقفين العرب اتباعه للتغلب على خيباتهم التاريخية. يظهر ذلك في مؤلفاته التي حاولت التطرق إلى أكثر المسائل أهمية في عملية التحديث من الثقافة إلى اللغة واللسان ومناهج البحث العلمي والأيديولوجيا التي اقترح تعريبها بـ "أدلوجة" التاريخ. وكان الهدف دائمًا إعادة صياغة عربية لمعنى الحداثة ومفاهيمها الأساسية التي لا نستطيع أن نستوعب حركة العالم الراهن من دونها. وهذا ما تشير إليه قائمة مؤلفاته الطويلة وعناوينها: الدولة، الحرية، التاريخ، الوعي التّاريخي، السياسة ومصطلحاتها والعقل والعقلانيّة، ومعها الثقافة والمثقف ودوره فيها، وغيرها من المفاهيم الحديثة في الفردانيّة، الليبراليّة، العلم والمدرسة ...إلخ[9].

لم يكتف العروي بالدعوة إلى القطع مع التراث وتبني المنطق العقلي، لكنه قدم للنخبة العربية المثقفة مشروعًا كبيرًا لتحديث فكرها وتزويدها بمفاتيح أيديولوجية عقلانية حديثة كما رآها. وأصبحت كتبه مرجعًا لجيل المثقفين الشباب الراديكاليين والطامحين إلى الخروج من عباءة التراث والدخول أخيرًا بثقة وشجاعة في الزمن الحديث، أي في الحداثة، من دون مساومة، فكرية أو أيديولوجية. فقد كان أبرز من طرح مسألة التقدم في العالم العربي من منظور الحداثة، أي كقضية شاملة، أو سلة واحدة، لا يمكن أن ننتقي منها ما نشاء ونترك ما نشاء، ولا تجدي فيها مناهج التوفيق

(9) بالرغم من أنه لم يستخدم مصطلح الحداثة كما هو سائد في عصرنا اليوم إلا أن عمله كله يبحث في مسائلها كعملية شاملة. وهذا ما أشار إليه هو نفسه في كتابه عن العقل حين كتب "إنّ منطق الحداثة هو الذي دفع بي إلى الشّروع في كتابة سلسلة المفاهيم"، عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، ط 2 (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1997)، ص 15.

والترقيع كما فعل سابقوه. من هنا، جاء انتقاده إصلاحية المدارس الثلاث التي سعت إلى فهم التأخر العربي وطريق الخروج منه: الإصلاح الديني على الطريقة اللوثرية، والإصلاح السياسي على الطريقة الليبرالية، والإصلاح العلمي والتقني. وقد وصفها جميعها بالجزئية والانتقائية والمترددة أو الخجول، لأنها لا تطرح المسألة كما ينبغي طرحها أي بطريقة جذرية. والمقصود بها استحالة الجمع بأي شكل وعلى أي مستوى بين الحداثة والتراث، وحتمية الاختيار بينهما بشكل كامل وواضح. أي بين ما سماه العروي الماهية من جهة والوجود من جهة أخرى. فكان شعاره: إما التعلق بالهوية/ الماهية والعيش مع التراث والخروج من التاريخ، أو الانخراط في المدنية والحضارة الحديثة لكسب شروط الوجود والحفاظ على البقاء والعيش كالآخرين في حضارة العصر.

فليس أمام العرب، مثلهم مثل جميع الشعوب الأخرى، سوى قبول التاريخ الحديث والانخراط فيه بحلوه ومره، والصراع من داخله لانتزاع ما يمكنهم انتزاعه من كعكة الحداثة. وهذا ما لا يمكن تحقيقه إلا باكتساب الوعي التاريخي، أي المطابق للحداثة، الذي يستبطن ديناميكيتها ويعيد إنتاجها في المجتمعات التي لا تزال مفتقرة إليها.

سارت على منهج العقلانيين الأغلبية الساحقة من المثقفين العرب. وصارت مهمة المفكرين الذين يسعون إلى التأثير في محيطهم الاجتهاد في الكشف عن نقائص التراث أو تأكيد أهمية المنهجين العقلي والعلمي. وقد تصدوا لرجال الدين والمفكرين الإسلاميين الصاعدين، وكشفوا عن مثالب التراث في الفكر الديني الكلاسيكي وفي العصبية القبلية والطائفية وفي طروحات السلفية الإسلامية الجديدة. وبالرغم من إجماعهم على الهدف تنوعت سبل تحقيق الغاية المنشودة: بإصلاح الوعي الديني وتجديد الفقه وعقلنة الكلام الإسلامي، أو باستعادة الإرث العقلي العربي القديم الذي لم يستثمره العرب وفقدوا أثره، والعودة إلى ابن رشد وابن خلدون، أو القطع كليًّا مع التراث والأخذ بالفكر الحديث كما هو بكل ما يشمله من مناهج ومعارف وعلوم وتقنيات مبتكرة.

كما هو واضح، تعيد طروحات العقلانيين العرب إلى الذاكرة طروحات الاستشراق الرئيسية التي مرت معنا في الصفحات السابقة، والتي عزت أيضًا مسألة

تأخر العرب أو تخلفهم عن الركب إلى تمسكهم بتراث قديم لا يتوافق مع متطلباتها ولا يدرك شروط توطينها. كما يذكرنا بطروحات أسلافهم الإصلاحيين الإسلاميين وزملائهم علمانيي القرن التاسع عشر الذين تصدوا قبلهم لمسألة التقدم، ورأوا أن السبب في إعاقة الحداثة هو الانحطاط الذي عرفه المسلمون في القرون الطويلة الماضية بسبب الجهل والأمية وسيطرة الشعوب التي لا تتقن العربية، وأن الحل يكمن في إعادة الإسلام إلى طبيعته الأصيلة التي تتفق مع منطق العقل وتشجع العلم والعمل كما تستدعي النهضة الحضارية الحديثة. واعتقدوا أن مصالحة الإسلام مع العلم والعقل قد وضعت الأساس المتين للتعامل الإيجابي مع الحداثة واستيعاب إشكالياتها وتحقيقها[10].

ويمكن القول أن هذه الطروحات قد وجدت بين المثقفين العرب من عمل على تجديد شبابها في العقود القليلة الماضية أمام صعود نجم الحركات الإسلامية السياسية حتى أصبحت من البدهيات لدى الرأي العام العالمي لا الغربي فحسب. فلا تزال صورة الإسلام، بوصفه نقيضًا للمدنية الحديثة وعدوًّا للقيم التي قامت عليها الحداثة، وفي مقدمها العقلانية، هي الأكثر رسوخًا. وإليها يرجع الكثير منهم في تحليل منحى تطور المجتمعات العربية في العصر الحديث وتفسير تحولاتها السياسية والأيديولوجية ومشكلاتها الحضارية[11].

---

(10) والأثر الأبرز لهذا المنهج تأويل المنار الذي عمل عليه الشيخ رشيد رضا وصار نموذجًا للفكر الإصلاحي الإسلامي.

(11) لا يبتعد هاملتون جيب، وهو أحد أبرز المستشرقين البريطانيين، من هذه الطروحات عندما يرجع مشاكل المجتمعات الإسلامية بشكل رئيسي إلى الذهنية التي أورثها الدين الإسلامي للعرب والمسلمين، والتي يصعب على الغربي أن يفهم نفورها من التفكير العقلاني. وهو يعتقد أن العواقب الوخيمة لهذه الذهنية قد برزت منذ القرون الأولى للإسلام بانتصار الفكر الحدسي على العقلانية وطروحات الفلسفة التأملية اليونانية، وكان له الدور الحاسم في صوغ علم الكلام الإسلامي التقليدي، وفي ما وراء ذلك في تكوين الثقافة الإسلامية ذاته:

Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: Chicago University Press, 1947), pp. 5-7.

واعتبر اللورد كرومر، كما سبق ذكره، وهو الذي كان له دور كبير في بناء إدارة مصر الاستعمارية في بداية القرن العشرين، أن تناقض ذهنية الإسلامية القاطع مع العقلانية يحول دون نشوء حداثة إسلامية أو تحديث في الإسلام، بل دون أي إمكانية للتوفيق بينهما. فهما ضدان لا يلتقيان. وليس أمام المسلمين لولوج العصر خيار سوى التخلي عن الإسلام أو الحفاظ عليه والتخلي عن الحداثة. اللورد إيفلين بارينج كرومر، **مصر الحديثة**، ترجمة صبري محمد حسن (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014).

وصار من البدهي أن الإسلام هو الدين الوحيد الذي لا يقبل الفصل بين الدين والدولة، ويمزج السماء بالأرض، ويخلط، بصورة لا يمكن تجاوزها، الإيمان بالعلم، ولا يقبل التسليم بوجود قوانين مستقلة عن إرادة الله في الطبيعة أو الاجتماع. وأنه دين عصي على تمثل فكرة العلمانية، ومن ثم على قبول فكرة دولة المواطنة والديمقراطية. من هنا، أيضًا، لم يعد من المستهجن ولا من سمة العنصرية أو الإسلاموفوبيا الجمع في الأدبيات المعاصرة وحتى في البحوث الأكاديمية بين الإسلام والتعصب والمسلم والعداء للآخر وللاختلاف، وسهولة لجوئه إلى العنف وافتقاره إلى الروح النقدية والمراجعة الذاتية والإمعية والخوف من الحرية[12].

على العموم لا يغير، بحسب هذا المنطق، من سلوكيات المسلمين تجاربهم الشخصية ولا اختلاف رؤيتهم للمسائل الدينية ولا ثقافة المؤمنين أو تعليمهم أو أمزجتهم أو تغير شروط حياتهم وأحوالهم الاجتماعية. فالإسلام واحد عابر للتاريخ والمجتمعات والأفراد، كما هو عابر للشروط والسياقات، ومتساو مع نفسه منذ بدء الدعوة المحمدية إلى اليوم، لم يتغير إلا ليؤكد عدم إمكانية التغير فيه. فهو بمقدار ما يفرض على المؤمنين تحييد العقل، يحول بينهم وبين امتلاك تجارب شخصية تغير أفكارهم أو تنضج وعيهم أو تنمي قدرتهم على تمثل ما هو مختلف أو متباين مع الواجبات والمطالب الدينية. فهو ذو بنية مذهبية مغلقة وجامدة. لذلك، لا يمكن الإسلام أن يكون تاريخيًّا أو يعرف التاريخ تمامًا كالمجتمعات التي تدين به، والتي تفتقر بسببه إلى التحول والتطور وتبقى ثابتة كما هي، على نظام واعتقادات واحدة لا تتغير عابرة للمجتمعات والعصور.

في هذه الحالة، من الطبيعي ألا تستدعي دراسة هذه المجتمعات توظيف أدوات ومفاهيم علمية معقدة، كتلك التي تستخدمها العلوم الاجتماعية والإنسانية عمومًا، ولا التوسع في دراسة تاريخ المجتمعات الفردي أو ثقافتها الخاصة أو أحوالها السياسية والجيوسياسية وشروط إنتاجها. كل ما يحتاج إليه فهمها هو فك ألغاز النص القرآني الذي يحتوي على مكامن أسرارها ومفاتيح تفكيرها وأخلاقها وتطلعاتها أينما كانت، في الهند وأفريقيا والشرق الأوسط، واليوم، أيضًا، في أوروبا والولايات المتحدة الأميركية

(12) حول نظرة نقدية ومقارنة لمسألة العلمانية وعلاقتها بالدين والنظريات الفلسفية والجدالات التي ثارت حولها، المرجع الموسوعي لعزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، 2 ج (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013-2015).

وجالياتها المهاجرة من المسلمين المغتربين. وهذا ما دعا سابقًا إلى تخصيصها بعلم تتفرد به هو الاستشراق. وهو علم يعتمد خليطًا من مناهج البحث والتحليلات الفيلولوجية واللاهوتية والأنثروبولوجية والأيديولوجية لدراسة هذه المجتمعات وفهم صيرورتها من خلال دراسة تراثها الديني، وفي صلبه القرآن، لا من خلال البحث في شروط وجودها الجيوسياسية والتاريخية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية الحية[13].

هذه هي الأيديولوجيا التي سيجمع عليها المثقفون – التقدميون والعلمانيون – لتوجيه نشاطهم وتحديد مساهمتهم في بناء القوى الجديدة التي يتوقف عليها إصلاح مسيرة الشعوب العربية. وهي تختصر في فرضية أن العرب لم يطرقوا باب الحداثة بجدية أو أنهم طرقوه بعقلية تقليدية متخلفة لا تستوعب إشكالياتها، ولا تملك معرفة عميقة وعلمية بمتطلباتها، ولا تزال تتعامل معها من منظور تراث فكري وثقافي لا ينفع إلا في تجنبها والابتعاد منها، وأنه كان ولا يزال للتراث الديني الإسلامي الذي لم يعمل فيه سلاح النقد ولم يعقلن الأثر الأكبر في فشل العرب في طرق باب الحداثة الفعلية والدخول في العصر.

هكذا، كرس المثقفون نصف القرن الفائت بأكمله في نقد التراث "الديني"، بين إعادة تأويله أو القطيعة معه، في محاولتهم لكسر جدار التخلف، وتحرير العقل العربي من هيمنة العقيدة الدينية، وإعادة بناء الأيديولوجيا العربية على أسس عقلانية وتاريخانية تمكنهم من التجاوب مع الحداثة واستيعاب مبادئها الأخلاقية والسياسية والفلسفية[14].

---

(13) بصرف النظر عن الانتقادات المحقة التي وجهت لفكر إدوارد سعيد، يشكل كتابه **الاستشراق** مساهمة مهمة في إبراز كيف صنع الاستشراق الشرق كما يريده أن يكون لا كما هو بالفعل، أي بحسب حاجاته للسيطرة عليه. إدوارد سعيد، **الاستشراق: المفاهيم الغربية عن الشرق**، ترجمة محمد العناني (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006)؛ وهذا ما ينطبق على أعماله الأخرى: إدوارد سعيد، **تغطية الإسلام: كيف تتحكم وسائل الإعلام الغربي في تشكيل إدراك الآخرين وفهمهم**، ترجمة سميرة نعيم خوري (بيروت: دار الآداب للنشر والتوزيع، 2011)؛ إدوارد سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ترجمة كمال أبو ديب (بيروت: دار الآداب للنشر والتوزيع، 2014).

(14) كان المحور الرئيسي للبحث في ما يتعلق بأزمة المجتمعات العربية في العقود الأربعة الماضية، في موازاة صعود السلفية الإسلامية، هو الكشف عن جذور هذه الأزمة في طبيعة الدين الإسلامي وتراثه اللذين يمنعان الانخراط في الحداثة ويرفضان قيمها. وقد تعددت الاكتشافات في هذا المجال، فركز البعض على أثر إغلاق باب الاجتهاد الذي حرم الإسلام من التجديد ومواكبة التحولات التاريخية، وركز آخرون على الانتصار الكارثي للفقهاء والمتكلمين في الدين على الفلاسفة العقلانيين، وإحراقهم كتبهم ومؤلفاتهم بينما رصد الآخرون سيطرة ذهنية التحريم أو التكوين الخاص بالعقل الإسلامي أو البنية العقدية الاستثنائية التي يمتنع فيها الفصل بين مجال الوحي ومجال العقل ...إلخ.

جاءت التطورات التي شهدتها المجتمعات العربية بمثابة صفعة قاسية للمثقفين ونظرياتهم الأيديولوجية العقلانية والحداثوية التي اشتغلوا عليها عقودًا طويلة. اجتاح الإسلاميون السلفيون الساحات الفكرية والثقافية والسياسية وأخرجوا النخب العقلانية والعلمانية خارج ساحات الصراع وبقي الفكر العقلاني يراوح مكانه من دون أن يتجاوز عتبة الوعظ والتبشير. فلا هو أثمر ثورة علمية في أي مجال، ولا قدم إضافة تستحق الذكر للتأسيس لمجتمع الحرية ودولة المواطنة المتساوية، ولا مهد لنهضة تقنية وصناعية أحدثت تغيرًا عميقًا في حياة معيشة الشعوب الفقيرة والمهمشة وشروطها. لقد غرز، كما هو واضح إلى اليوم، في الرمال المتحركة لسؤال النهضة المفتعل والذي تجاوزه الزمن، أي ما يعتقد المثقفون بأنه الأسباب الفكرية والأيديولوجية لها، ومن ورائها النزاع غير المحسوم وغير الممكن حسمه في الشروط السياسية والاجتماعية القائمة، بين جاذبية ونشاطية العقائد الدينية - وليس سلطة رجال الدين الذين فقدوا الكثير من ثقة الجمهور فيهم لالتحاقهم الذليل بالسلطة الاستبدادية - وهامشيتها، إن لم يكن الشك في الدعوة العقلانية والنفور منها.

فتنة الحداثة أو الجهاد في غير عدو

لا شك في أن للعوامل الأيديولوجية دورًا مهمًّا، وأحيانًا حاسمًا في التحولات الاجتماعية والتاريخية، لكن ليس دائمًا ولا بصرف النظر عن نوعيتها وطبيعتها والسياقات الاجتماعية والتاريخية. وكما حاولت أن أبين في القسم الأول من هذا الكتاب، لم يتشكل العالم العربي الحديث نتيجة ثورة ثقافية أو فكرية، ولكن في معمعة الحروب الاستعمارية وسقوط الإمبراطوريات التاريخية. وآثار هذا التشكل السياسية والاستراتيجية والاقتصادية والمشاكل التي تركها لا تزال بارزة حتى اليوم. كما أن الأيديولوجيات التي رافقت هذا التشكل كانت على الأغلب من طبيعة حديثة أو حداثية، قومية وعلمانية واشتراكية. ولم تحتج التجارب التحديثية اليابانية ومن قبل في مصر محمد علي إلى فلسفة عقلانية، ولم يعترض رجال الدين دائمًا عليها، بل اعتمدت بالأحرى على البصيرة والحس السياسي والتاريخي لبعض رجال الحكم وعلماء الدين وأيضًا العسكريين المتميزين.

وإذا كان هناك دليل على أن تراث الإسلام، حتى التيارات المحافظة فيه، لم يكن لديها القدرة حتى لو أراد العلماء ذلك، على مقاومة الحداثة، فهو تاريخ الدولة السعودية التي اعتمدت منذ نشوئها على الأيديولوجيا الدينية "الوهابية"، واعتبرت

إقامة الشرع الإسلامي الصحيح مبرر وجودها. فهو يظهر إلى أي حد كان المتحكم الأول والأوحد في تقرير مصيرها ومصير مجتمعها رجل السياسة لا رجل الدين ولا الدين بأي شكل كان.

فلم يمنع تحالفه التاريخي مع الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الملك عبد العزيز ابن سعود، عندما اقتضت الحاجة، من القضاء على جيش الإخوان (1929) في مذبحة تذكر بمذبحة المماليك في القاهرة (1811) على يد محمد علي، ومذبحة الإنكشارية في اسطنبول (1926) على يد السلطان محمود الثاني. وكانت تلك المذبحة عربون قيام الدولة السعودية، دولة لها قانونها الخاص وإدارتها البيروقراطية والسياسية المستقلة سماها عبد العزيز باسم أسرته ولم يسمها إسلامية. وهو لم يفعل في الواقع سوى تطبيق التقليد السياسي "الإسلامي" الكلاسيكي: استقلال السلطان أو رجل السياسة بشؤون الحكم والسيادة وقصر سلطة رجل الدين على النصيحة للحاكمين والهداية لعامة الناس[15].

وإذا احتفظ النظام السعودي بالرغم من هذه المذبحة والصدام مع الإخوان بالأيديولوجيا الوهابية الطهرية طوال القرن الماضي، فلأنه كان يحتاج إليها لمقاومة الحركات القومية والسياسية المناوئة له، ويستقوي بها على المجتمع وعلى خصومه في الخارج أيضًا أو على منافسيه، كمصدر شرعية يحتفظ وحده باحتكاره، ويستخدمه لأغراضه السياسية. ويتطابق ما فعله مع ما كان صاحب كتاب **الأمير** ينصح به أمراءه من أن على صاحب السلطة أن يكون براغماتيًا وألا يوفر وسيلة تفيده في تعزيز سلطاته وإضعاف خصومه بما في ذلك استخدام الدين والعشيرة والعلاقات الخارجية[16]. وهذا ما فعله ابن سعود تمامًا بوصفه رجل سلطة بالمعنى الحقيقي للكلمة لا واعظًا إسلاميًّا ولا مرشدًا دينيًّا ولا داعيًا لخلافة إسلامية من أي نوع كان.

(15) الإخوان هو الاسم الذي أطلقه على أنفسهم المقاتلون إلى جانب الملك عبد العزيز والذين حققوا له السيطرة على معظم أراضي ما أصبح يسمى المملكة السعودية. وقد أخذوا على عبد العزيز تعاونه مع الإنكليز ورغبته في وضع حد للجهاد في العراق وتنصيب نفسه ملكًا والملكية محرمة في الإسلام واستخدام السيارات والتلغراف والتلفون وفرض الضرائب وسكوته عن شيعة الإحساء وعدم إكراههم على الدخول في الدين الصحيح ومعارضته هدم قبور الصحابة.

(16) يروى أن الطهطاوي ترجم فصلين من كتاب **الأمير** لميكافيلي لأخذ موافقته على ترجمته فبعد قراءتهما أوقف الطهطاوي من متابعة الترجمة مؤكدًا أن ما يعرفه في هذه الميادين أضعاف ما يتحدث عنه المؤلف الإيطالي. والواقع أن الميكيافيلية كأسلوب لوضع جميع الأوراق في خدمة السلطة أو الأمير كانت سياسة جميع الملوك القدماء.

والأكثر تأكيدًا لفرضية عجز السلطة الدينية عن مقاومة السلطة السياسية في التقليد الإسلامي، ما فعله حفيده محمد بن سلمان الذي أصبح ولي عهد المملكة السعودية بقرار من مجلس البيعة (أسس عام 2006) منذ 2017 من انقلاب شامل على السياسات المحافظة القديمة وزجه المملكة الوهابية في "ثورة" تحديثية تذكر بما فعله سلاطين وأمراء سابقون كثر. وهو مثلهم، لم يكن مثقفًا تنويريًّا، ولا داعية للحداثة، ولا فيلسوفًا عقلانيًّا أو تاريخانيًّا ولا صاحب رسالة ديمقراطية أو ليبرالية ولا مصلحًا دينيًّا. والأهم من ذلك أن الفقهاء الذين كان يخشى جانبهم في أي تجديد لم يجرؤوا حتى على التعبير عن احتجاجهم. أما الجمهور الذي خضع لتربية وهابية قاسية خلال أكثر من قرن، والذي اعتقد أكثر المحللين تفاؤلًا أنه أصبح يشكل العقبة الأولى أمام أي إصلاح أو تحديث محتمل للدولة والمجتمع، فلم يظهر أي اعتراض بينما انخرطت الطبقة الوسطى بكل قوتها وثقلها في المشروع التحديثي الجديد، بصرف النظر عن نوعيته وما سوف يثيره في المستقبل من تناقضات ومفارقات.

لا تبرهن هذه الأحداث أن السلطة السياسية كانت ولا تزال في الأقطار العربية والإسلامية هي مركز السيادة، وأن سلطة رجال الدين تابعة دائمًا لها فحسب، إلى اليوم في الأقل، بل أكثر من ذلك أن الإيمان الديني، حتى عندما يكون لاعقلانيًّا – مع العلم أن كل إيمان لاعقلاني – أو تعصب الجمهور، لا يمكن أن يحول دون التقدم في مشروع الحداثة إذا وجدت الإرادة السياسية عند رجل السلطة. والمثقفون الذين يستخدمون ذريعة عداء الإسلام للعلمانية لتفسير استمرار الحكومات الاستبدادية أو بالأحرى تبريرها، لا يلاحظون ولا يعترضون على استخدام هذه الحكومات المفرط للدين واستتباع السلطة الدينية ورجالها من دون رادع ولا حدود لخدمة أغراضهم السياسية[17].

إن الاعتقاد بأنه، في ما وراء التحولات التي تطرأ على أفهام الناس وسلوكهم وتطلعاتهم، يوجد جوهر فكري أو روحي صلب لا يتغير ويحول دون استيعابهم للجديد الطارئ، هو اعتقاد خرافي لا علاقة له بأي معرفة علمية. ما يحصل

(17) ربما كان طارق صالح أفضل من عبر عن هذا التسلط للسلطة الزمنية السياسية على السلطة الدينية في فيلمه الأخير 2022، بعنوان صبي من الجنة، وبالفرنسية "التآمر في قاهرة"، والذي عرض فيه صراع أجهزة الأمن المصرية لوضع يدها واستخدامها مؤسسة الأزهر بذريعة مكافحة الحركات الإسلامية المعارضة.

هو العكس تمامًا. فلا تستمر الاعتقادات الدينية عبر الزمن ومع تغير الأوضاع والمجتمعات إلا لأنها تنجح في مسايرة تغير الأحوال والاستجابة لتجدد المطالب والتطلعات البشرية، ولأنها تقبل التفسير والتأويل والتحريف والانتحال، وأحيانًا الإهمال العملي لبعض عناصرها، مع بقاء الإيمان حيًّا، وإلا انحسر تأثيرها وغابت عن الوجود كما غابت ديانات كثيرة في الماضي[18].

وليس لإسلام مسلمي اليوم علاقة بالنواة الصلبة أو الأولى للعقيدة التي جاء بها محمد بن عبد الله إلا بمقدار ما للغة العربية التي نتكلمها اليوم علاقة بلغة الجاهلية وأفكارها. فقد تبدلت المفردات التي نستخدمها للتعبير عن أفكارنا وأحوالنا وأحلامنا بنسبة كبيرة لا ندركها إلا عندما نقرأ الشعر الجاهلي. وتغيرت مدلولات الألفاظ إلى حد كبير، كما هجرت آلاف الألفاظ التي تحولت إلى مستحاثات في متحف اللغة. ونشأت آداب وفنون وتعابير لم يكن يعرفها القدماء ولا سمعوا بها. لكننا لا نزال نتكلم العربية ونستطيع أيضًا بمساعدة القواميس والشراح أن نفهم المعاني الظاهرة لنصوصها القديمة. ينطبق على الثقافة بما تشمله من اعتقادات وأفكار ومنظومات قيم ما ينطبق على طبقات الأرض التي تتكون من تراكمات مستمرة يختفي فيها القديم من دون أن يفنى ويبرز الجديد ونستطيع في أي لحظة أن نحفر فيها لنكتشف العناصر القديمة التي تقبع تحتها، والتي تشكل هي نفسها تراكم عناصر سابقة في إطار تغيرات تاريخية دائمة. هذا ما يبقي اللغة حية والنظم الأيديولوجية أيضًا.

وكما حصل في بقية الأطراف في هذا العالم الحديث، أصبح التقدم بما يعنيه من اكتساب المعاني والألفاظ والقيم، وتحصيل شروط حياة جديدة مرتبط هو نفسه بتطور تقسيم العمل الاجتماعي والدولي، منبعًا لتطلعات وآمال ومخاوف جديدة لم يعرفها أسلافنا. وصار السعي إلى اكتساب عناصر المدنية الحديثة هو المحرك والملهم لتفكير الناس وسلوكهم في العالم الحديث بأكمله، بصرف النظر عن اعتقاداتهم الدينية. وهو الذي دفع الشعوب المستعمرة لخوض معارك التحرر وبذل

(18) يكفي أن نقارن بين تأويلات مصلحي القرن التاسع عشر المسلمين واجتهاداتهم، وفي مقدمها فتح باب الاجتهاد ومناهج التفكير الديني في نصف القرن الماضي لدى مفكرين مؤمنين يسعون إلى تقريب العقائد الإسلامية من فلسفة العصر وتقديم رؤية مواكبة لقيم الحداثة السائدة، وإلى النجاح الذي حظي به فكر محمد شحرور الذي وجد الطريقة لتأويل الآيات القرآنية بما يتفق مع قيم الثقافة المعاصرة من دون أن يواجه أي تكفير أو اتهام بالهرطقة أو حتى ردود عنيفة من السلطة الدينية التقليدية المجسدة برجال الدين الرسميين.

التضحيات الكبيرة من أجل الاستقلال وانتزاع الحق في تقرير المصير. وكان الحافز المعلن للخروج على سلطات الاحتلال منعها الشعوب من التقدم التقني والصناعي والسياسي والعلمي، وتركها في حالة مزرية من التأخر المادي والثقافي[19].

وكما أنه لا معنى للاعتقاد بأن هناك من بين الشعوب من يرفض قيم الحرية والعدالة والمساواة والسعادة الدنيوية، حرصًا على الحياة الآخرة، لا يوجد أي سبب للاعتقاد بأن هناك من لا يزال يتمسك بالماضي والعودة إلى ما كان يمثله من حياة البؤس والذل والتمييز والعنف والقلق.

بالعكس، إن تعلق الناس بالحداثة ومنتجاتها وقيمها المرتبطة بها هو الذي لا يمكن مقاومته، لأنه ينبع من الإيمان الذي فجرته الحداثة بالمستقبل، أي بالتقدم وإمكانية التغيير نحو الأفضل. والأفضل هو مزيد من الاستقلال الفردي والسيطرة على المصير والتغلب على الخوف من الأقدار غير المحسوبة والتحكم في الواقع والاعتماد على النفس والتقدير الذاتي.

ومهما سعت الأيديولوجيات السلفية أو المحافظة إلى تزيين الماضي وإحياء أساطيره لم يعد هناك من يستطيع أن يعيش خارج ما أنتجته الحداثة من مؤسسات وسودته من قيم وأنتجته من معارف وطورته من إبداعات. ومن لا يزال يفتقر من الشعوب إلى الدولة والديمقراطية وحكم القانون والمساواة الاجتماعية والأخلاقية والمدرسة العمومية والطاقة الكهربائية والرعاية الصحية وفرص العمل التي تؤمنها السياسات التنموية، لا يشعر اليوم بأنه موجود ولا أنه ينتمي إلى الإنسانية ولا تعني حياته شيئًا.

ومن الممكن الفتاة أن تتحجب أو تخلع الحجاب، لكنها غير مستعدة أبدًا للتخلي عن المكاسب التي حققتها في ما يتعلق بمكانة المرأة وحقوقها الجديدة داخل العائلة وفي الفضاء العام أيضًا بعد أن كانت باسم الدين ذاته حبيسة المنزل وملحقة بالرجل وخادمة له. هذا يشكل في حد ذاته إحدى أكبر الثورات الحقيقية التي شهدتها المجتمعات الإسلامية والعربية خصوصًا في العقود الماضية. وما تشهده بلدان الخليج الغنية بالنفط يكاد يدفعنا إلى الحديث عن مرض الحداثة. لا يلغي ذلك أنها

(19) حول دور التقنيات الحديثة في الثورات العربية الأخيرة، حمزة المصطفى، **المجال العام الافتراضي في الثورة السورية** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).

حداثة مستوردة، بل يؤكد سحرها أكثر. ولا أعتقد أن أحدًا من الشعوب تردد، حال حصوله على بعض الموارد، في تفكيك المؤسسات والهياكل والعادات القديمة، وتحويل بعضها إلى فلكلور، والجميل والمميز من أوابدها إلى آثار، أي قطعًا فنية، وتبني أنماط البناء وأساليب العيش ونمط الإنتاج والاستهلاك المادي والثقافي الحديثة. وهنا يكمن أيضًا أحد مصادر الصراعات الجديدة التي نشأت مع زعزعة أسس المجتمعات القديمة ونشوء فرص وخيارات للفرد لم تكن موجودة من قبل للسعادة والأمان.

هذا يعني أنه، في الشروط الطبيعية، لا يمكن الحداثة إلا أن تهزم التقليد والتراث. فجاذبية قيمها وابتكاراتها وأفكارها لا حدود لها، ولا يمكن أن يقف في وجهها أي قول مأثور بما في ذلك العقائد الدينية نفسها. ومهما سعى أصحاب السلطة السياسية أو الدينية إلى تغييبها وقمعها، فلا بد أن تنفجر الأزمة في وقت ما، وأن يتحرر الجمهور من عبء الماضي وقيوده ويرمي بنفسه في الماء[20].

لذلك، لم يكن التحدي في بلدان الجنوب كيف نقنع الجمهور بفضائل تعليم الأولاد في المدارس بدل الكتاتيب والزوايا، والتركيز على تعلم العلوم الحديثة وليس على العلوم الدينية، وإنارة المدن، وبناء المراكز الصحية، أو شق السكك الحديد، ومكننة الزراعة، وبناء المصانع لتوفير فرص العمل للشباب. إنما كان ولا يزال: كيف توفر الدول الحديثة التشكيل جميعَ هذه الحقوق والخدمات لتحظى بالشرعية.

وبالمثل، لم يحدث أن ثار الجمهور ضد المؤسسات الحديثة وسعى إلى تدميرها، لأنها لا تنسجم مع قيمه وشروط حياته وتقاليده القديمة الأليفة أو الموافقة لاعتقاداته الدينية. لقد عدل من تلقاء نفسه في هذه الاعتقادات والتقاليد ليعبر إلى الضفة الأخرى. بعبارة ثانية، كان التحدي ولا يزال إلى اليوم: كيف نحول الحداثة الرثة الفقيرة بجميع هذه الحقوق والمكاسب والاختيارات والفرص والقيم الإنسانية إلى حداثة مليئة وحقيقية، أي منتجة لذلك كله. وما تطلع الشعوب إلى الدولة الحديثة والحكومات التمثيلية والديمقراطية إلا بهدف المشاركة بشكل أكبر في قيم الحداثة والحصول على ما أصبح اليوم شرط حصول أي دولة على الشرعية: تطبيق ميثاق المواطنة بكل

(20) انفجار الثورة الإيرانية الديمقراطية والوطنية معًا في الأشهر الأخيرة من عام 2022 قدم أحدث دليل على ذلك.

ما يعنيه من حقوق إنسانية حديثة. ولم يبلغ مستوى المطالبة بالحرية وحكم القانون أو العدالة والمساواة والسيادة والمشاركة في القرار في أي حقبة سابقة ما بلغه خلال ثورات هذه الحقبة التي نعيش، والتي تنتقل من قطر إلى آخر، لتعبر عن الرد العنيف على حرمان المجتمعات من شروط الاندراج في الحداثة ومجاراة الشعوب الأخرى في التمتع بقيمها، وليس أبدًا للخروج منها أو لمعارضة قيمها ومكتسباتها.

وبخلاف ما تشيعه هذه العقلانية أو بالأحرى العقلانوية المتأخرة، لا تنبع أزمة المجتمعات العربية العميقة أبدًا من تعلق الجمهور بعاداته وقيمه وتقاليده الدينية أو الدنيوية وخوفه من زوالها، ولكن، بالعكس، من استبطانه بالعمق قيم الحداثة، من حيث هي تجديد شروط الحياة المادية والرمزية وفي الوقت نفسه افتقار نخب البلاد التابعة ودولها إلى الحوافز أو الموارد اللازمة لتعميمها. وهذا ما يشكل مصدر الإحباط والتوتر العميقين، والاستعداد الدائم الكامن للاحتجاج والثورة في هذه المجتمعات.

من هنا، تبدو المرافعة العقلانية ضد التراث، بصرف النظر عن حالته ومضمونه، محاولة لقلب المعادلة تمامًا. فالجمهور الذي يشكو من عجز النخب الحاكمة عن تلبية حاجاته للتحرر يصبح في هذا الخطاب المسؤول عن غيابها. ويبدو خطاب الحداثة في مواجهة التراث خلعًا لأبواب مفتوحة أو كما يقول الفقهاء: جهادًا في غير عدو. فليس ما يحتاج إليه الناس إقناعهم بأسبقية الأخذ بأسباب المدنية والاندماج في حضارة عصرهم. فهم لا يطلبون غير ذلك. لهذا السبب ذاته، وبخلاف ما ينتظره دائمًا المثقفون العقلانيون ويطالبون به في كل مناسبة، لم تكن هناك حاجة لظهور "لوثر" إسلامي. ولو ادعى أحد ذلك وصدق نفسه، لبدا في نظر الجمهور كائنًا غريبًا مثيرًا للشفقة، خرج لتوه من ظلام القرون الوسطى.

الدولة والعصبية

ينطبق هذا التحليل بالمثل على وجه آخر من وجوه التراث المتهم بكونه حجر عثرة أمام تمثل قيم الحداثة وتوليد الحركات السلفية المناهضة لها. والمقصود عودة الروابط العضوية التي ارتبطت في كتابات المستشرقين السابقين بمفهوم العصبية، القبلية أو الطائفية، ودورها في إعاقة تشكل الأمة أو الدولة–الأمة والسياسة بمفهومها الحديث.

هنا أيضًا تقود التصورات النمطية الموروثة ومحاكاة الأفكار الشائعة إلى افتراضات خاطئة تحول دون رؤية التحولات العميقة في واقع حال المجتمعات العربية الراهنة التي هي مجتمعات حديثة بكل معنى الكلمة، حتى لو كانت حداثتها بتراء وعوراء ومجهضة لا روح فيها. فالمشكلة التي يواجهها تحدي تشكيل الدولة–الأمة لا يتمثل في العصبيات الأهلية، القبلية والطائفية، التي تفككت وانحلت، ولم تعد تملك من أمرها شيئًا. إنها تكمن، بالعكس، في ما شهدته هذه العصبيات من انحلال عميق تحت تأثير الحداثة بجميع أبعادها، المادية والسياسية قبل الفكرية، لكن من دون أن يُعوَّض الأفراد المذررون بروابط بديلة تعيد إحياء علاقات التواصل والتفاعل والتعاضد الاجتماعية المفقودة، وبث الاتساق فيها. والروابط الوحيدة التي كان يمكن أن تعوض الأفراد المخلوعين من جذورهم عنها هي ما يسمى في أدبياتنا الحديثة منظمات المجتمع المدني، لكن في الدرجة الأولى الدولة ذاتها. فالدولة هي التي تعوض بالعصبية الوطنية المبنية على مفاهيم سياسية، أي المواطنة الواحدة، عن انحلال العصبية الأهلية المبنية على العاطفة ووهم النسب. وهي رابطة سياسية أكثر غنًى وانفتاحًا ورحابة، والتي تجد تعبيرها العاطفي والعقلي والقانوني في الوطنية.

وفي غياب مثل هذا البديل السياسي (الأمة) الأغنى والأرقى من دون شك في تحقيق التواصل الاجتماعي وتأكيد الفردية الحرة مع التضامن الجمعي الواعي، يتحول الأفراد الذين انحلت عصبياتهم الأهلية أو العضوية إلى كهارب شاردة تتنافس القوى والمؤسسات الحديثة على تجنيدها والتلاعب بها لتحقيق أهدافها الخاصة، لقاء منافع غالبًا مادية: الحكومات والأحزاب والميليشيات السياسية وغير السياسية، المحلية والأجنبية، وتبث فيها حياة زائفة ليس لها علاقة بالقيم الأصلية التي كانت تشكل روحها ومصدر عصبيتها الفعلية.

ليست الوطنية سوى عصبية الدولة التي حلت محل الأخوة المؤسسة لعصبية القبيلة أو الطائفة. فالدولة هي التي تشكل مركز تنظيم المجتمع الحديث، والتي تعيد تجميع الأفراد المنخلعين عن عصبياتهم في إطار جديد وعلى أسس وبحسب مبادئ ومن خلال مؤسسات من نمط جديد، تحقق الانسجام والتعاون والتضامن وتقدم لكل فرد وجماعة فرص التقدم والتفتح الشخصي وتجمع بين الوحدة الاجتماعية والحرية الفردية. وإذا افتقرت الدولة إلى السياسة وقيمها الحديثة من حرية وحكم

القانون والسيادة المنبثقة من الجمهور، أو كانت دولة عسكرية أو أمنية تستمد قوتها من قدرتها على الإخضاع والإكراه، فلن تتمكن من بناء أمة، أي جماعة سياسية متسقة ومتفاعلة ومتضامنة، لأنها تفتقر إلى الشروط المكونة لها، وهي ليست سوى قائمة الحقوق التي أصبحنا نسميها اليوم إنسانية، ومن المستحيل أن تنتج وعيًا وطنيًّا أي أيديولوجيا تمكن كل فرد من إعادة إنتاج ذاته كعضو في جماعة سياسية واحدة متفاعلة ومتضامنة. في هذه الحالة، سوف يستمر الأفراد المقطوعون من جذورهم والمفتقرون إلى حاضنة سياسية حقيقية، في التعلق بما تبقى من وهم القبيلة والعشيرة والعائلة والطائفة، والرهان على ما تمثله من روابط عاطفية للحفاظ على الحد الأدنى من حياة الجماعة ووظائفها أمام دولة حديثة تحولت إلى آلة منفصلة عنهم وتتحكم فيهم من الخارج ومن فوق وبالوسائل العنفية، أي إلى آلة قهر لا منبع لقيم التضامن والتواصل والأمن والكرامة والحرية.

بعبارة أخرى، ما يشكل الدولة-الأمة الحديثة ليس تجاوز الأفراد لعصائبهم القديمة المتعددة، وإنما إعادة تشبيكهم من خلال رابطة جديدة هي الوطنية. وشرط الوطنية ليس وحدة اللغة والثقافة والجغرافيا، بل ببساطة وحدة الحقوق والواجبات التي تعبر عنها الوثيقة الدستورية، والتي تجسد الالتقاء حول مبادئ عقلية أي واعية لذاتها وقابلة للنقاش والتعديل والتغيير من المواطنين أنفسهم. وهي ليست رابطة بديلة للعصبية القديمة، بل رابطة إضافية جديدة، حديثة بالمعنى الحرفي للكلمة، فيما تقدمه من وسائل تمثل الفرد لذاته وحقوقه وواجباته ومكانته في نظام السلطة والمجتمع وفي تعامله مع الفرد الآخر. وهي ثمرة السياسة العقلية أي نشوء سياسة قائمة على التواضع الواعي للأفراد على أسس وقواعد للعيش المشترك وعلى غاياته الرئيسية وفي مقدمها الحرية، مثلما أن رابطة العصبية وليدة العاطفة والحمية المتوارثة والانفعال.

فالدولة "الحديثة" التي لا تستطيع أو لا تريد تطبيق هذا البرنامج، وما يستدعيه من اعتراف بالذاتية والسيادة الشخصية والحق في المشاركة في القرارات العمومية، لا يمكن أن تشكل أمة، ولن تستطيع أن تتغلب على الحنين الدائم إلى الجماعات العضوية، تلبية لحاجة إنسانية اجتماعية. ولكنها يمكن أن تتحول هي ذاتها إلى دولة عصابة تحتكر الحقوق والسيادة لنفسها، وتحول الأفراد المنفصلين عن عصائبهم

إلى أقنان يعملون لحسابها. ولا يمكن المواطنة أن تتشكل من دون حقوق وواجبات، أي من دون دولة قانون أيضًا. ولا يمكن الطغيان الحديث أن يقوم ويستقر إلا بمنع الأفراد المنفكين عن جماعاتهم من إعادة تشكيل أنفسهم في صورة جماعة سياسية، والمطالبة بحقوقهم وحرياتهم. ولا يملك وسيلة لتحقيق ذلك سوى استخدام التقنيات نفسها التي استخدمتها من قبل السلطات الاستعمارية والاستثمار في التمايزات الطائفية والإثنية والجهوية وتحويلها إلى انقسامات وأسباب للنزاع الأهلي والتناحر الدائم. وفي هذا السياق ولدت في المشرق أيضًا مشكلة الأقليات التي لا تزال تشكل جرحًا عميقًا يحول دون الارتقاء بوعي الأفراد إلى مستوى الرابطة السياسية القانونية والأخلاقية.

من هنا، اعتُقِد أن التشبث بوهم تماسك العصبية التقليدية، والاعتقاد بوراثتها الأتوماتيكية عن الماضي والأجداد واستخدامها في تحليل أزمة الدولة والوطنيات الفقيرة والسطحية التي نشأت على هامشها في معظم الأقطار العربية، حالا بين الباحثين ورؤية الواقع العيني، وتحليل تناقضاته ومفارقاته أيضًا وأين تعمل السياسة والعقل وأين يستمر فعل العصبية والعاطفة. وأدى ذلك إلى طمس المشكلات التي يطرحها هذا الواقع الاجتماعي المتغير والأزمات التي يثيرها انخراط المجتمعات الفعلي في الحداثة ومعاناتها من تناقضاتها لا مقاومتها المفترضة لها. فالطائفية التي نشهدها اليوم في مجتمعات خرجت من حجر النظم الإمبراطورية القديمة هي وجه من وجوه دولة الحداثة العاجزة عن إنتاج المواطنة والمفتقرة إلى شروطها، وتعبير عن النقص الوجودي فيها، وليست السبب في إجهاضها[21].

(21) لنقاش أوسع حول المسألة الطائفية، ينظر: عزمي بشارة، **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018). وعن العراق: كاظم شبيب، **المسألة الطائفية: تعدد الهويات في الدولة الواحدة** (بيروت: دار التنوير، 2011)، وكذلك كتاب: برهان غليون، **نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، وقد صدر الكتاب عن المركز الثقافي العربي عام 1990.

الفصل الخامس

مكر التاريخ
أو كيف صنع المثقفون الشعب الكسيح

النخبة العاقلة والشعب الجاهل

من هنا، إذا كان من الصحيح أن تأخر العرب وغيرهم يرجع بشكل رئيسي إلى ما سماه النهضويون أنفسهم الانحطاط، الذي لم يكن ثقافيًّا فحسب بل علميًّا وتقنيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا أيضًا، فإن من غير الصحيح أن القطع مع هذا التراث أو إعادة تأويله هو المدخل والطريق إلى التقدم. فهذا الأخير، كما نظر إليه عبد الله النديم، الذي أحسن في طرح السؤال: "بمَ تقدم الأوروبيون وتأخرنا والخلق واحد؟" (1889) لا يمكن استخراجه من التراث، مهما عملنا على إصلاحه أو تهديمه، بل من اكتساب التجديدات الحديثة وتوطينها، من مؤسسات وأنماط سلوك ونظم اجتماعية، ثقافية وسياسية وعلمية وتقنية، غيرت حياة المجتمعات الغربية والشرقية، ولو بأشكال مختلفة على حد سواء، ما يعني أيضًا أن جميع الشعوب وبصرف النظر عن اختلاف الثقافات، تملك الأهلية العقلية لبلوغ الحداثة واستدراك تأخرها إذا عملت في هذا الاتجاه[1].

(1) كتب عبد الله النديم في: **بمَ تقدم الأوروبيون.. وتأخرنا؟!**، "وقد تحققنا أن التأخر إنما جاء من تعميم الجهالة بأعضاء الملوك عن وسائل التعليم والتضييق على أرباب الأقاليم والأفكار، وبعد الأغنياء عن الجمعيات، وتقاعدهم عن ضروب التجارة والصناعة والزراعة، ورضاهم بالبقاء تحت أسر الشهوات. فإذا أطلق الملوك حرية الأفكار والمطبوعات تحت المراقبة، وبذل الأغنياء الذهب في حياة الصنعة وتعميم المعارف في المدن والقرى ومساعدة العلماء على الرحلة خلف حياة العلم، واجتمعت كلمة الملوك =

وبالعكس من ذلك، وضع شكيب أرسلان مسألة التقدم في طريق مسدود عندما صاغ، بعد 37 عامًا على ظهور كتاب عبد الله النديم سؤاله: "لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟" فحصر مسألة التأخر بالمسلمين وحدهم ونقل التفكير في أسباب تعثر التقدم أو غيابه إلى البحث في ثقافة العرب وعاداتهم وسلوكهم الفردي والجماعي وأخلاقياتهم، أي في هويتهم التي بدت ثابتة لا تتغير، وعنه أخذ الكثير من المثقفين والمفكرين العرب منهجهم في معالجة المسألة ذاتها.

الجواب على سؤال النديم يقود إلى الاشتباك مع سلطات الأمر الواقع، الداخلية والخارجية، ويستدعي نقد الخطط والخيارات الاستراتيجية والسياسية التي تبنتها النخب الحاكمة والمثقفة والتفكير في صوابها أو خطئها بينما يقود الجواب على سؤال أرسلان إلى الاشتباك مع التراث والماضي ويوجه البحث نحو الكشف عن العيوب والمثالب الذاتية. وهذا ما قدم الانشغال بفهم التراث وإصلاح الوعي والثقافة، بدل تركيز الجهد على تغيير الواقع، أي على السياسة. ومع تراكم الفشل، المنتظر حتمًا من تطبيق هذا المنهج، تحول هذا الكشف عن مثالب الماضي عند الأجيال اللاحقة إلى مصدر للشك في النفس والشعور بالنقص والغربة عن العالم الحديث.

وفي اعتقادي أن هذا هو الإنجاز المتأخر الأهم الذي حققه المستشرقون على حساب المفكرين والمثقفين العرب المعاصرين وضدهم. فبحرفهم النقاش عن جوهره السياسي وتركيزه على الدين، نجح المستشرقون في ذلك الوقت في رمي الكرة في ملعب المفكرين المسلمين. ليتركز النقاش في التخلف والتقدم حول قابلية الإسلام لقبول الحداثة والمدنية أم لا. وكان هذا كافيًا لحرف نظر المجتمعات عن الواقع الأهم والأبرز الذي أحدث قطيعة في تاريخ الشعوب والمجتمعات: الظاهرة الاستعمارية وما نجم عنها من بنى اقتصادية وسياسية واجتماعية وأيديولوجية جديدة.

= والوزراء والأمم على السعي خلف التقدم، أمكنهم أن يوقفوا تيار أوروبا شيئًا فشيئًا حتى يضارعوها قوة وعلمًا. وإلا إذا تركوا هذه الأسباب، وبقوا على ما هم فيه من التقاطع والاتحاد والجهالة، كان من العبث تجمعهم في الأندية وتصدقهم بقول بعضهم بعضًا"، ينظر: عبد الله النديم، **بِمَ تقدم الأوروبيون.. وتأخرنا؟!،** دراسة وتحقيق محمد عمارة (القاهرة: دار البشير للثقافة والعلوم، 2016)، ص 139.

ويكاد المثقفون العرب يلجأون إلى الخدعة ذاتها عندما يركزون النقاش على الإسلام والتراث لتجنب النظر إلى الواقع الذي شاركوا هم أنفسهم في صنعه في صراعات العقود السابقة. ولو لم يفعلوا ذلك لاكتشفوا أن الردة السلفية الإسلامية التي عرفتها مجتمعاتهم، بعد أكثر من قرن على الاندراج الفعلي والسريع في الحداثة، على جميع المستويات الفكرية والسياسية والاقتصادية، وانحسار هيمنة الأيديولوجيا الدينية التقليدية أكثر من قرن، لم تنبع من مقاومة تراث يرفض أن يستسلم للحداثة والعقل، بل من مثالب الحداثة ذاتها وتناقضاتها. أي من الحداثة كما تجلت في المجتمعات العربية، وما أطلقت عليه سابقًا اسم الحداثة الرثة. والاعتقاد بأن التراث هو المسؤول عن هذه الردة ما كان يهدف إلا إلى تجنيب هذه الحداثة النقد، وفي المناسبة نفسها، مطابقة مفهومها مع العقل أو كل ما هو عقلاني وبالتالي معصوم عن الخطأ. وهذا يعني أيضًا تجنيب المثقفين أنفسهم، الذين قادوا مشروع التحرر أكثر من قرن سابق وساهموا في بناء الدولة الحديثة وإطلاق الثورات القومية والاجتماعية والتنموية المخفقة، النقد الذاتي والمراجعة.

ما ألب الجمهور على خطاب الحداثة في العقود الخمسة الأخيرة، وأنعش الأيديولوجيا الدينية، ليس التراث الذي يرفض الرحيل، ولا عودة أشباح الماضي أو الحنين إليه، بل ردة الفعل العنيفة على خيانة الحداثة لوعودها، كما تجسدت ولا تزال في المجتمعات الطرفية، وما يميزها من نقص وعوار جعلها منبعًا لمشاعر الحرمان وانسلاخ الهوية وتجريد الأفراد من روابطهم وقيمهم الإنسانية إلى جانب حقوقهم الأساسية. وبمقدار ما أصبحت رديفة في قيمها للعنف والقهر الداخلي والخارجي بالنسبة للكتل الشعبية دفعت ضحاياها أو من اعتقدوا ذلك إلى العودة إلى التراث الديني والأهلي والسعي إلى إعادة إحياء مؤسساتها كمهرب من العدمية ومصدر شرعنة العنف المقابل الموجه نحو الحداثة وما يمثلها ومن يمثلها بوصفها مصدر استلاب وعنف أيضًا. فليست السلفية الجديدة تجسيدًا لهوية قديمة تستعيد نشاطها، بقيمها واعتقاداتها التي لا تتغير – وهذا تعريف خاطئ لمفهوم الهوية ذاته – بل تصنيع أيديولوجيا حديثة تستخدم عناصر قديمة لتميز نفسها من الأيديولوجيات الحداثية، القومية أو الليبرالية أو اليسارية، جوهرها تنظيم العنف المضاد وتبريره. إنها أيديولوجيا "الثورة" على حداثة لم تنتج سوى الإحباط والرد على العنف المستبطن بعنف ظاهر والانتقام من مجتمع حداثي مغلق وطفيلي في الوقت نفسه، يعيش كالعلقة على

امتصاص دماء الأكثرية من المهمشين والأذلاء والمقهورين الذين لم يعد لحياتهم طعم أو قيمة أو معنى. وبعبارة أخرى التعبير عن إرادة التحرر من وهم حداثة لم تنتج إلا نقيضها كتقيؤ المتسمم طعامًا قاتلًا. فولادتها لم ترتبط هنا، كما كانت في الأصل وما تفصح عنه نظرياتها، بولادة حكم القانون أو انتشار ممارسة أفضل لمفهوم العدالة أو في المزيد من سياسات المساواة وضمان الحريات الشخصية والجماعية أو رعاية كرامة الإنسان ورفع الوصاية عن ضميره وإنما بتفاقم التمييز بجميع أشكاله، الطبقي والطائفي والاجتماعي والثقافي والجنساني والديني معًا.

نحن هنا في الوضع ذاته، الذي وجدت فيه الشعوب التي تعرضت للغزو الاستعماري واستنفرت عناصر المقاومة والجهاد والعنف الكامنة في ثقافتها واعتقاداتها الدينية للرد على قوى مهاجمة تهدف إلى إخضاعها ونهب أراضيها ومواردها. فما رأى فيه ونظر إليه مفكرو السياسة الاستعمارية في ذلك الوقت تجسيدًا لتخلف هذه الشعوب وتمسكها بتراثها في مواجهة مشروع التحضير الذي حمله لها الرجل الأبيض لم يكن سوى دفاع عن الوجود والبقاء، ليس له أي علاقة بالثقافة والقيم الدينية أو العقلانية. ولا يمكن تفسيره بأي شكل برفض الحداثة وإنما للغزو الذي رافق الحداثة وجسدها في تلك الحقبة.

ولا يمكن فهم مواقف الجماعات والأفراد وتصوراتهم والمعاني التي يعطونها لممارساتهم بمعزل عن الصراعات التاريخية والاجتماعية التي يشاركون فيها أو يجبرون على خوضها. لذلك، مثلما عكس تأويل مفكري "الملحمة" الاستعمارية، العنصري، الحاجة إلى تبرير صراعهم للسيطرة على الموارد والمصالح والمنافع التي يوفرها غزو البلاد الأخرى الداخلية أو الخارجية، يعبر تأويل المثقفين، ومن يمثلونهم من الفئات الاجتماعية المندمجة في الحداثة الرثة حاجة "مجتمع النخبة" المسيطر والمعني بالحفاظ على سيطرته مهما كانت الظروف، إلى أيديولوجيا تعزز هذه السيطرة وتشرعن استمرارها وتلقي المسؤولية في الإخفاق أو الفشل أو النقص أو البؤس القائم (أي التخلف)، على رفض الآخرين، المتخلفين، أي عامة الشعب وأكثريته، للتقدم والحداثة. ولا ترى تفسيرًا لهذا الرفض سوى تعلق الناس البسطاء بالتراث، مع إحالة هذا التعلق إلى الجهل وانعدام الثقافة وسيطرة العقائد الدينية المغلقة. لذلك ليس من قبيل المصادفة أن تتقاطع طروحات المستشرقين التي

ورد ذكرها بشكل ملفت مع طروحات المثقفين الحديثين، وتعيد صوغ الإشكاليات ذاتها، أي البحث عن علة التخلف والفشل في المجالات كلها في الإسلام وبنيته العقدية، ومعارضته الحتمية للعقلانية والعلمانية والتعددية.

ولا تخفى العلاقة بين فكرة تحضير الشعوب، التي تبنتها النخبة المثقفة الأوروبية، في الحقبة الاستعمارية، ومنها جاء لفظ الاستعمار أي الإعمار، وفكرة التنوير – مقابل جهل الشعب – التي استعادها المثقفون العرب وأعادوا تأويلها لتكون سلاحهم الرئيسي، لشرعنة نظم سلطة لم يعد لها ما يبرر وجودها سوى عطالة التاريخ.

من هنا أصبح التنوير أو دين العقل، في نسخته الجديدة، أيديولوجيا الاحتفاظ بالنظم الاجتماعية القائمة وشرعنتها، بمقدار ما يقدم لأصحابها وحامليها ذريعة إنقاذ الشعوب من الجهل ومساعدتها على العبور إلى ضفة الحداثة والانخراط فيها. فهنا أيضًا تظهر السيطرة على أنها ضرورة لتحضير الكتل الشعبية أو الجماعات الأهلية المفتقرة إلى المعرفة والوعي. وبفضل هذه الأيديولوجيا التنويرية ذاتها أمكن النخب التغطية على مسؤولياتها في خسارة معركة الحداثة التي قادتها منذ عقود، والتملص من ضرورة المراجعة الذاتية. وفي هذا السياق لم يأت صعود السلفية الإسلامية ليؤكد، كنبوءة مسبقة، هذه اللامسؤولية فحسب ولكن ليبرر أيضًا تمديد حالة الاستثناء وشرعنة قانون الطوارئ الذي أصبح المادة الوحيدة فوق الدستورية.

هكذا حلت معركة التنوير، وتغيير وعي الجمهور ونمط تفكيره، محل معركة التحرير وتغيير علاقات السلطة وشروط حياة الناس وأحوالهم المادية والاجتماعية والثقافية. وصار كسب معركة تحديث العقل العربي، لتأهيل الشعوب الرافضة الحداثة، المدخل الإجباري لجميع المعارك الأخرى، التنموية والديمقراطية والقانونية، وفي المقدمة إعادة تشكيل وعي النخبة المثقفة ذاتها[2].

(2) فكما كتب عبد الله العروي إن "التّخلف الذي يعيشه العرب لا يكمن في طبيعة الأنظمة، ولا في الممارسات السّياسية، ولا في غياب الدّيمقراطية ومؤسّسات المجتمع المدني، بل يكمن فقط في ضعف النّخب التي لم تستطع أن تنتج أيديولوجيات تحارب بها الثقافة السّلفية المتخلّفة، وطالما أنّ المسألة هي مسألة ثقافية بالدّرجة الأولى فهذه مهمّة النّخبة، لكن كلّ ما استطاعت أن تفعله هذه النّخبة هو إنتاج أيديولوجيا متخلّفة ضيّقة الأفق وضعيفة، مفتقرة للبعد التّاريخي والتّاريخانيّة". عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ط 4 (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998)، ص 49.

كانت تلك بداية تموضع جديد احتلت فيه النخبة المثقفة موقع رسول الحداثة وحامل مشعل العلم والعقل في مواجهة شعب فقد فجأة الأهلية للتقدم والقدرة على التفاعل مع قيم الحرية والسيادة والمشاركة السياسية الديمقراطية، في انتظار أن يعلن قبوله بمبادئ العلمانية والعقل. وبعد أن كانت تفخر بموقعها الطليعي، أي بكونها المحرك لنضالات واحتجاجات الجمهور وقيادته في معارك الاستقلال والقومية والاشتراكية، صار همها تأكيد الانفصال عنه وإدانته لما يمثله من تخلف وتمسك (لاعقلاني) بتقاليد الماضي وخرافاته، مما يجعله قوة عطالة وجمود وخصمًا للحداثة بدل أن يكون شريكًا في معركتها. وحصل بموازاة ذلك تغيير في معنى الانتماء الاجتماعي، وانقسم المجتمع في وعي النخبة إلى متعلمين/ مثقفين لهم وحدهم الحق في الحكم والثروة والسلطة والحياة من جهة وجهلة متخلفين بدائيين عوام لا فائدة منهم ولا دور لهم سوى خدمة الأولين. وصار رجل السلطة بحاجة كي يبرر سيادته أن يبحث عمن يحرر له رسالة دكتوراه في أي جامعة كانت كي يكون أو يعتبر عضوًا في النخبة السائدة التي تحتكر مناصب المسؤولية ويحق لها اقتطاع الجزء الأكبر من الموارد الاجتماعية أو الاستئثار بها.

التنوير المعكوس

هكذا انقلب معنى التنوير العقلي وغايته رأسًا على عقب. فلم يكن هدف التنوير الأصلي إدانة الشعب/ الرعاع والتمييز بين أصحاب العقل وأتباع الدين، بل بالعكس تأكيد وحدة الناس في امتلاكهم جميعًا وبالتساوي ملكة العقل ومن ثم قدرتهم على التأهل والارتقاء بوعيهم وأخلاقياتهم. وهذا هو مبدأ الكونية الذي يشكل أحد المبادئ المؤسسة لثقافة التحرر الأنوارية. من هنا، كان المعنى الحقيقي لشعار: لا سلطة فوق سلطة العقل هدم الوصاية التي كانت تمارسها، في الدرجة الأولى، السلطة الكنسية على الفكر والضمير، وإعلان حرية الرأي والتعبير والتفكير، بصرف النظر عن مضمونه ومستوى ثقافة الجمهور. فهو يعني الاعتراف بالاستعدادات العقلية الواحدة لجميع البشر، وبالتالي عدم الحق في التمييز بينهم بسبب درجة الثقافة أو العلم، فهم جميعًا قادرون على إدراك القيم الإنسانية وتمثلها إذا حسن تعليمهم.

ومن الاعتراف بالمساواة بين الناس جميعًا في الاشتراك في ملكة العقل ولدت فكرة السلطة المنبثقة من الشعب، أي الناس لأنهم جميعًا عقلاء، وقادرون على

الاحتكام للعقل، وإيصال المجتمع بفضله إلى الخلاص الدنيوي، أي السلام ووقف الحروب والنزاعات. لذلك، كانت الجمهورية، دولة جمهور الشعب الحر، أي دولة الحرية التي لا تخضع لإرادة فرد ولا لإرادة طبقة أو نخبة، بل تعبر عن الإرادة الجمعية للناس الأحرار. وسيادتها هي انعكاس لسيادة كل فرد منهم. وهذه هي الدولة-الأمة الحديثة مقارنة بالسلطنة أو الإمبراطورية.

ولأن الناس متساوون في العقل فهم قادرون على حكم أنفسهم بأنفسهم، وليسوا بحاجة إلى وصي عليهم. وجميعهم قابلون للمشاركة في التفكير في شؤون مجتمعهم، ولهم الحق في الاختلاف في الرأي وفي الخطأ أيضًا. ولا يوجد أي فرد معصوم من الخطأ، وعلى كل صاحب فكر أو رأي أن يثبت بالحجة العقلية صحة رأيه، والحكم في النهاية للشعب نفسه، أي لإجماعه على رأي أو قرار. ولا يتمتع رجل العلم، مهما علا كعبه فيه، بأي ميزة أو أسبقية على الآخرين في تقرير شؤون المجتمع العامة، بل يمثل مصدر معرفة وخبرة واختصاص يفيد منه الجميع في تكوين آرائهم. وهذا هو وضع رجل الدين في الإسلام السني بعد أن اختفى الوحي ولم يبق مرشد للبشر إلا الاجتهاد، أي تحكيم العقل.

هكذا كان العقل مؤسسًا للمبدأ الأخطر الذي قامت عليه الحداثة وهو المساواة بين الجميع، بصرف النظر عن شرطهم المادي أو العلمي أو الطبقي، في جميع الحقوق السياسية وغير السياسية. وتحريم الاحتكار أو الامتياز المكرس لأي سلطة ومن قبل أي فرد أو جماعة، سواء كان احتكارًا للسلطة السياسية أو السلطة الاقتصادية أو السلطة المعرفية. المواقع كلها مفتوحة للتنافس وجميع النشاطات مشاعة للجميع، لا توجد مناصب أو مواقع محجوزة مسبقًا لأحد أو لفئة. وعلى كل فرد أن يثبت جدارته أمام أقرانه ومعهم، ويحتل الموقع الذي يستحقه، لا فرق بين فقير وغني متعلم أو جاهل. من هنا، حصل تعميم لفكرة السوق على جميع النشاطات الاجتماعية، الاقتصادية منها بالتأكيد لكن أيضًا السياسية (التنافس الحر على مواقع المسؤولية العمومية) والمعرفية (التنافس الحر على المناصب والدرجات العلمية) وكذلك الوضع في الفنون والآداب والعلاقات العامة والاجتماعية.

ومن هذه المساواة المبدئية والأخلاقية ولدت فكرة التعليم الإجباري ومحو الأمية وبناء قدرات كل فرد حتى تتجلى حقيقته العقلية والأخلاقية ويشارك بفاعلية

في النشاطات الاجتماعية بما فيها الحكم، أي أن يكون عضوًا في شراكة سياسية قائمة على المساواة والاحتكام للعقل. وعليه، أيضًا استندت فكرة الدولة الحرة أي الجمهورية والفكرة الديمقراطية التي يشكل ضمان الحرية لكل فرد مبرر وجود الدولة ومصدر شرعية السلطة والحكم[3].

من هنا، صار الإيمان بالعقل مدخلًا لتقويض جميع أنواع الوصاية على الفرد، دينية أو سياسية أو فلسفية وإعلان عهد الحرية. وأوحت فكرة تأسيس نظام اجتماعي على معيار العقل للفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، مفكر الأنوار الأكبر من دون شك، بفكرة تطبيق منطق العقل على نظام العلاقات بين الدول لتأسيس نظام دولي يحقق السلام العالمي الدائم ويقوم على حسابات المصالح، ومن ثم وضع حد للحروب والنزاعات وتشجيع التعاون والتفاهم بين الشعوب وصون حريتها وسيادتها على أراضيها وحقوقها المتساوية[4].

لم ينظر مفكرو الأنوار إلى العقل كمفهوم مجرد أو ماهية ثابتة ومغلقة وحاملة لكل معرفة صحيحة بالقوة أو بالفعل، وإنما فهموه بمعنى المبدأ، أي الاحتكام للعقل - المتعدد والمتنوع - أو للحجة والبرهان، والذي تبارى الفلاسفة في تعيين منطقه وحدود عمله ومناهج البحث بموجبه لتحصيل المعارف الصحيحة أو بالأحرى المقبولة. وجعلوا شرط الحياة العقلية السليمة حرية الرأي وحق التعبير عنها ومركزية الاختلاف في الرأي ومن ثم أهمية النقاش والمناظرة والقول والرد عليه والنقد ونقد النقد. فصارت المعرفة العقلية، أي التي تستند في تحصيلها إلى مناهج

---

(3) في المحصلة، لم تكن الثورة البرجوازية التي نسب إليها هذا الانتقال من النظام القديم إلى النظام الحديث، سوى تعميم قيم الأرستقراطية، التي احتكرتها من قبل فئة محدودة ذات نسب نبيل، على جميع أفراد الشعب، فصار أي فرد منه سيدًا وذاتًا مستقلة وموطن حرية أصيلة، ومتساويًا مع الآخر قرينه، ومستعدًّا للتضحية بنفسه في الحرب دفاعًا عن قيمه وموقعه ومنتجًا للثقافة ومستهلكًا لها ومتطلعًا للعلم والمعرفة ومحبًّا للفنون ومتذوقًا لها وندًّا لرجل الدين لا تابعًا له. هذا يعني كسر احتكار الأرستقراطية لقيم المدنية والتمدن التي ارتبطت عبر العصور بنخبة أو طبقة محدودة.

(4) في كتابه **من أجل سلام دائم** (1795)، حاول إيمانويل كانط أن يبرهن أن الحرب ليست حتمية لا يمكن تجنبها. ودعا أولًا إلى انتظام الأمم في هيئة دولية تتولى المحافظة على السلام العالمي وهو ما تحقق فعلًا في القرن العشرين، حيث أُنشِئت عصبة الأمم المتحدة في عام 1919. فكما يقوم السلام الاجتماعي على المراهنة على عقل الفرد، أي فرد، تقتضي إقامة السلام العالمي الدائم إقامة النظام الدولي على العقل بما يعني من وضوح ودقة في صوغ العقود والمعاهدات ومن صدق في تطبيقها بين الدول.

مضبوطة، يمكن مراجعتها والتحقق منها أو نقضها، ثمرة تفاعل الآراء وما ينتج منه من إجماع نسبي. وصار الرأي العام مرآة للمعرفة "الأيديولوجية" السائدة. وهو رأي عام مؤقت دائمًا ونسبي، يمكن أن يتغير في أي وقت إذا استجدت عناصر تعارض المعرفة السابقة وتبين أن هناك حقائق جديدة. وهذا نوع من المعرفة "العقلية" الذي يختلف عن المعرفة الدينية التي تستمد قوتها وشرعيتها من صدورها عن مرجع فوق العقل وهو الوحي، وتبقى لذلك معرفة ثابتة ومطلقة لا تقبل الاختلاف ولا الجدل والمناظرة، ولا تقبل إلا التصديق والإقرار والتسليم بتأويل من يملك شرعية التكلم باسمها من رجال الدين. ولأن غايتها ليست معرفة الواقع وتفسير الظواهر وإنما تقرير مبادئ تهدف إلى التربية الأخلاقية قبل أي شيء آخر لا يمكن أن يبنى عليها نظام ديمقراطي وسلطة تداولية ومعرفة مشاعة ومطروحة دائمًا للنقد والتعديل والتجديد مثلما هي حال المعرفة العقلية[5].

في المقابل، استخدم مفهوم التنوير كما طرحه جيل المثقفين العرب في العقود الأخيرة تمامًا، كما لو كان معرفة جاهزة ومستودعًا من المعارف اليقينية والثابتة التي لا تقبل النقاش ولا يملك النفاذ إلى أسرارها سوى نخبة من العقلاء. لذلك بمقدار ما كانت أيديولوجيا العقل منشئة في بداية مسيرتها الأوروبية للحرية والمساواة بين الناس بصرف النظر عن شرطهم الاجتماعي والثقافي والديني تحولت إلى وسيلة لإعادة تأسيس نظام الوصاية ومن ورائه إلى إعادة فرض التبعية والتمييز القاطع بين ذهنيتين متعارضتين وطائفتين متنافيتين تعبران عن صنفين من البشر: من يملك صفات السيادة ومعنى الحرية وقانون التقدم التاريخي، ومن يفتقر إليها ولا يمكنه أن يخرج عن منطق التبعية والتقاليد والخرافات. وليس من الممكن والحال هذه أن تتمتع كلتاهما بالحقوق والواجبات المتساوية ولا بالمشاركة في نظام اجتماعي واحد. فهما تقفان على طرفي نقيض، تمامًا كما كانت الأرستقراطية وأقنان الأرض.

(5) مع ذلك، لم يمنع هذا الرهان على العقل من سقوط مجتمعات أوروبية بل المجتمع الألماني الذي ازدهر فيه الفكر التنويري من السقوط في البربرية بالمعنى الحرفي للكلمة كما تشير النازية، وكما سوف يجادل به رواد مدرسة فرانكفورت، في نقدهم المفهوم الأداتي للعقل. يُنظر:

Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison* (Paris: Gallimard, 1974);

خلدون النبواني، **في بعض مفارقات الحداثة وما بعدها: دراسات فلسفية وفكرية** (بيروت: دار المدى للطباعة والنشر والتوزيع، 2011).

هذه هي الأسس الأيديولوجية التي قام عليها، حتى اندلاع ثورات الربيع العربي في 2011، النظام السياسي والنظام الاجتماعي والأيديولوجيا السائدة في العالم العربي، وكان للمثقفين الدور الأول في وضعها وإعادة إنتاجها. وكانوا في ذلك شركاء رئيسيين في تكوين الأنظمة الاجتماعية وإدامة وجودها كما عرفتها الشعوب العربية خلال نصف القرن الماضي أكثر بكثير مما كانوا ضحاياها.

وهذا التشييء للعقل الذي صار بمثابة بنية ذهنية للأوروبي، مقابل الدين الذي أصبح بنية ذهنية لغيره هو الذي برر نظام الاستعمار والاستيطان الأبيض، وخلف من بين ما خلفه، الثقافة العنصرية وفي حالات كثيرة شرعية إبادة "البدائيين" و"المتخلفين" وأنصاف البشر المفتقرين إلى الملكات العقلية والثقافة العلمية. وهذا ما جعل الفكرة الإنسانية النظرية التي جددت النظام الاجتماعي في أوروبا تتجلى في خطاب يحط من قدر الشعوب الأخرى وكرامتها ويبرر استعمارها، أي الكيل بمكيالين بخصوص الحقوق الإنسانية في الاستقلال والحرية والتعلم والتقدم أيضًا. وبرر سياسات التعسف ونزع ملكية السكان الأصليين ووضع اليد على أملاك الشعوب المخضعة وثرواتها. فكما كتب دومينيكو لوسوردو بحق، هناك، في خلفية المسرح التي كانت تروى فيه للجمهور القصص المسلية عن مغامرات الرجل الأبيض ومآثره وإنجازاته، كانت تدور في الوقت ذاته أحداث قصة مختلفة تمامًا، قصة العبودية، والاستعمار، والإبادة الجماعية، والعنصرية، وازدراء الشعوب[6].

لذلك، ما كان حجة لنزع حجاب الذل والهامشية عن الأقنان على طريق تحويلهم إلى مواطنين أحرار، أي الإيمان بالعقل الذي يميز كل إنسان، تحول في هذه الحالة (العربية) إلى ذريعة لنزع الأهلية عن الأغلبية من السكان وتبرير عزلهم وإقصائهم، وفي أعقاب ذلك زرع بذور الحرب الأهلية بين طائفة الخاصة وطائفة العوام، دفاعًا

(6) في كتابه الذي يمثل تحقيقًا تاريخيًّا حول ثلاثة قرون، من القرن السابع عشر إلى القرن العشرين، يستعرض لوسوردو عمل المفكرين الرئيسيين الذين صنعوا الليبرالية، مثل لوك، وبورك، وتوكفيل، وكونستانت، وبنثام، وسييس، ويكشف عن تناقضاتهم الداخلية. فيكتشف أن أحدهم كان مالك عبيد، وآخر لم يتردد في الدفاع عن إبادة الهنود، وثالثًا لم ير بدًّا من حبس الفقراء واستغلالهم، ورابعًا لا يخفي حماسته الشديدة لسحق الشعوب المستعمرة. وهو ما دعاه إلى استنتاج أن الليبرالية كانت، منذ نشأتها، أيديولوجيا طبقية في خدمة مجموعة صغيرة من الرجال البيض، وهي مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بأكثر السياسات غير الليبرالية بل المناقضة لها.
Domenico Losurdo, *Contre-histoire du libéralisme* (Paris: La Découverte, 2013).

عن العلم والتقدم والحداثة ضد التخلف والهمجية. وبعد أن كان العقل خطاب تحرير ومساواة وندية تحول إلى خطاب سلطة وسيطرة وامتياز[7].

شركاء في صناعة الإسلاموفوبيا

من هنا، لن يمر وقت طويل على انتشار خطاب الإسلاموفوبيا، والعداء للإسلام، في أوساط النخبة الغربية قبل أن ينتقل إلى ساحة الثقافة العليا العربية. ولم تعد مشكلة المثقفين المتنورين غياب العلمانية عن النظم السياسية العربية كما كان في حقبة سابقة، بل الإسلام ذاته بوصفه المصدر الأول لتخلف المجتمعات العربية. وجند الكثير من الباحثين والمثقفين أقلامهم، بوعي أو من دون وعي، في هذه الحرب الأيديولوجية والتشكيك في صدقية دين الإسلام والكشف عن مثالبه وتناقضاته مقارنة بالمناهج العلمية الحديثة لا بالأديان والاعتقادات الإيمانية المماثلة. حتى كاد نشاط المثقفين يتركز في معظمه على تشويه تاريخه وتسويد صورته، تماشيًا مع ما يحصل في حقل الأيديولوجيا الغربية الذي زعزعت أمنه المجموعات الإسلامية المتطرفة بعد أن فتح هو نفسه، أقصد الغرب، صندوق عفاريتها في الحرب الأفغانية. وربما ضاعف من حماسة المثقفين العرب اعتقادهم بأن مثل هذا النشاط هو الطريق الأسهل والأسرع لتقويض حركات الإسلام السياسي الذي احتل موقع المعارضة ضد نظم دكتاتورية لا تكف عن التلاعب بالدين ومؤسساته ورجاله لحسابها. وفي هذه الأثناء التي تركزت فيها أجندة السياسة العربية بأكملها والنخب القائمة عليها على القضاء على هذه الحركات المعارضة، أُهمِلَت جميع المصالح الأخرى: الأمن الخارجي، والتنمية الاقتصادية والاجتماعية، واحترام الحد الأدنى من سلطة القانون، وتأهيل الأجيال الجديدة، والوفاء بالتزامات الدولة الأساسية وتأمين الخدمات العامة.

لذلك، عوض أن يخفف هذا الخيار من الضغوط السياسية على الأنظمة، عمل على تفاقم الأزمات الاجتماعية والاقتصادية والأيديولوجية، وقدم دفعًا إضافيًّا قويًّا

(7) يكمن الفرق بين البنية الطبقية والبنية الطائفية في ما يطلق عليه في العلوم الاجتماعية الحراك الاجتماعي. وهو يعني إمكانية التنقل عبر الطبقات صعودًا وهبوطًا، لأن الأمر يتعلق باكتساب شروط معينة قابلة للاكتساب بالجهد والعمل، من تحصيل العلم والثقافة ورأس المال ومناصب السلطة، بينما تمثل الطائفة وصمة ثابتة، حتى لو نجح الفرد في تغيير شروط حياته سيبقى دائمًا محسوبًا عليها.

لحركات المعارضة والاحتجاج بمقدار ما أكد المطابقة بين الأيديولوجيا الإسلامية وحركات الاحتجاج والاعتراض على السلطات الاستبدادية. وفي هذه الحالة، ما كان من الممكن ولا المنتظر أن ترفع هذه المعارضة أعلامًا يسارية، وهي تقمع باسم القيم التقدمية الكاذبة. وقد جذبت حركات الاحتجاج والمعارضة هذه جزءًا من النخبة الثقافية ضمت الكثير من المفكرين اليساريين المنشقين عن أحزابهم ومنظماتهم، والذين راهنوا على الحركات الإسلامية وعملوا معها أو على هامشها. ولا أعتقد أن دافعهم في ذلك كان الإيمان المستجد أو الخوف على التراث والهوية، بل هو الهدف ذاته الذي دفع عموم الشعب بعد عقدين إلى ترداد شعار إسقاط النظام في معظم الأقطار العربية[8].

وما من شك في أن الصورة السوداء التي تسيطر على الرأي العام العالمي حول الإسلام والمسلمين ليست من صنع المثقفين الغربيين وحدهم. لقد كانت بشكل أكبر من إنتاج وصناعة مثقفين مسلمين وعرب أصروا على إرجاع فشل حكوماتهم وتناقض سياساتها ونزاعاتها جميعًا إلى مصدر واحد هو تمسك الجمهور بالتراث ورفضه الحداثة، مع تعميم الوهم بأن الإسلام دين خطير يسحر المؤمن ويملي عليه سلوكه في جميع نواحي حياته العاطفية والفكرية والسياسية والاجتماعية، ولا يترك له ولو فسحة صغيرة لأن يمارس أي تفكير مستقل في أي مجال. وأنه مهما اختلفت تمظهراته: تقوية (من التقوى) كانت أم صوفية أم ثقافية أم أخلاقية، فهي مظاهر خادعة لجوهر واحد هو الحرب والجهاد واضطهاد المرأة والعداء للآخر. فهو خطر مهما كانت أشكاله. والذي يبدو مسالمًا اليوم أو في مجال ما، يمكن أن ينقلب عدوًّا شرسًا غدًا. فالعنف، كما لا يكف عن تأكيده باحثون و"مختصون" كثر بالدراسات الإسلامية والعربية، مرتبط ارتباطًا بنيويًّا بالإسلام، بمقدار ما هو دين التعصب وإنكار المختلف، والإيمان الأعمى بمسلمات لا تقبل النقاش.

(8) هذا ما أدى أيضًا إلى انقسام قوى اليسار وتشتتها ودخول "فتنة" الإسلاموية إلى صفوفها، كما يشير إليه نشوء ما سمي اليسار الإسلامي الذي تشكل من مثقفين يساريين، رأوا في تنامي الصحوة الإسلامية تعبيرًا عن نمو الحركة الشعبية في مواجهة الأوضاع الوطنية والاجتماعية والسياسية المتأزمة وفرصة للعمل إلى جانبها من أجل التغيير. ومن أبرز وجوه هذا اليسار، محمد عمارة، **التراث والمستقبل** (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2012)؛ طارق البشري، **التجدد الحضاري، دراسات في تداخل المفاهيم المعاصرة مع المرجعيات الموروثة** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015)؛ منير شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة** (بيروت: دار الكلمة للنشر، 1981). وصلاح الدين جورشي وآخرون كثر.

وكانت النتيجة تسويد الاعتقاد بأنه حتى لو لم يعتبر الإسلام عدوًّا بالضرورة للغرب فكل شيء يدل على أنه نقيضه. فهما عالمان وعقيدتان وحضارتان لا تلتقيان. ومن أجل تأكيد ذلك، كان ينبغي إلغاء الزمن وألف عام من التاريخ وقبول المقارنة "العلمية" بين ثقافة إسلام القرن العاشر وثقافة غرب القرن العشرين. وما من شك في أن الاستنتاجات كانت ستختلف لو قورنت حالة المجتمعات الإسلامية في القرون الوسطى مع حالة المجتمعات الغربية أو المسيحية في العصر ذاته. وما كان من الممكن تصور أن تتجاوز المدنية الإسلامية في القرن العاشر مدنية القرن العشرين أو الحادي والعشرين وتستبق مسيرة ألف عام من التقدم العلمي والسياسي والفكري والأخلاقي. ومن المؤكد أن مقارنة عادلة كهذه كانت ستظهر التفوق الحاسم، والمطلق ربما، للمجتمعات الإسلامية في تطبيق قيم المدنية بما فيها الكونية والمساواة الإنسانية وتحرر الفرد المؤمن من الوصاية الكنسية والاعتماد على العقل والاجتهاد المفتوح لكل متعلم والممارسة الحية للتعددية الفكرية والدينية والقومية[9].

انتحار المثقفين

في هذا السياق، فقدت النخب المثقفة الثقة في الشعوب وكفت عن المراهنة عليها وبالتالي عن السعي، كما كانت تفعل في السابق، إلى تنظيمها وتثقيفها وقيادتها. وشعرت بالقرابة أكثر من النخب الحاكمة التي كانت جزءًا من النسيج الاجتماعي والنسيج السياسي ذاتهما اللذين تنتمي إليهما.

(9) ما من شك، ومؤرخو العلوم يؤكدون ذلك، في أن الحضارة العربية الإسلامية، أي الناطقة بالعربية لكن التي شارك فيها مفكرون من جميع الأعراق والثقافات، قد مثلت إحدى اللحظات الحاسمة والأساسية في تطور الحضارة الكونية، بمقدار ما كانت الحاضنة الأولى في عصرها للعلوم والفنون والآداب والقيم الإنسانية في وقت انحسر فيه إشعاع الحضارات القديمة الآسيوية والغربية حتى بداية النهضة الأوروبية. فقد كانت هي نفسها نتاج مشاركة شعوب مختلفة ومتعددة وثمرة توليف وصهر إرث الحضارات الكبيرة التي سبقتها وأعادت صوغ مكتسباتها وتابعت منجزاتها، حضارات ما بين النهرين والحضارات المصرية والإغريقية والبيزنطية، وما أخذته عن الصين والهند وأفريقيا. وشهدت تطورًا كبيرًا في فنون الأدب واللغة والشعر والحكاية والفلسفة السياسية والعقلية. ولا يمكن تاريخ العلوم أن يتجاهل بعض أبرز الرواد الذين عاشوا بين 750 و1100هـ، مثل جابر بن حيان في الكيمياء والخوارزمي مخترع الجبر والخوارزميات والرازي في الطب والبيروني المؤرخ وعالم الفلك والرياضيات وابن سينا الفيلسوف والطبيب وابن الهيثم مكتشف الدورة الدموية وابن رشد في الفلسفة وابن خلدون الرائد في علم التاريخ والاجتماع والإدريسي الجغرافي وابن بطوطة الرحالة والأنثروبولوجي، وآخرين كثر. وعلى نتاجهم تتلمذ الأوروبيون وعنهم نقلوا علوم اليونان وتعرفوا بتراث الحضارات السابقة. يُنظر أيضًا: رشدي راشد، **موسوعة تاريخ العلوم العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997).

وغض عموم جمهورها النظر عن سياسات الاعتقال والتعذيب والقمع الدموي الذي تعرضت له تيارات المعارضة الإسلامية والقلة من المعارضين اليساريين الراديكاليين. كما استهزأوا للسبب ذاته بالدعوة الديمقراطية، وشككوا في صلاح إطلاقها، بل التفكير فيها وسط شعوب "متخلفة" لا تزال تعيش في الماضي وتتمسك بعقائد دينية "بالية"[10]. وربطوا إمكانية تحقيقها بتغيير مسبق لثقافة الشعب، ورأوا في الدعوة لها خطرًا على العلمانية وربما خدمة للإسلاميين.

هكذا تركوا ساحة المعارضة السياسية ضد الأنظمة الدكتاتورية للقوى الإسلامية التي زادتها معارضتها لها شعبية وراديكالية أيضًا في موازاة تفاقم فساد الأنظمة الحاكمة وصلف نخبها. واختصرت الحياة السياسية والفكرية خلال نصف قرن في الصراع بين القوتين الإسلامية والدكتاتورية، التي استخدمت خطاب المثقفين الحداثوي والعلمانوي لتحييد الرأي العام العالمي والمنظمات الإنسانية. فألحق المعارضون، بصرف النظر عن أيديولوجياتهم اليسارية أو الليبرالية، بالإسلامويين وعوملوا معاملة المتطرفين الذين لا تطاولهم أي حماية دولية قانونية أو أخلاقية. وتحولت حالة الطوارئ إلى حالة دائمة عززتها قوانين مكافحة الإرهاب. وأفرغ إخماد احتجاجات الإسلاميين وثوراتهم المجهضة الساحة السياسية من أي قوى قادرة على النقد أو المعارضة أو الكلام. واعتقد الحاكمون أن الأمور قد استتبت لهم إلى درجة لم يجد بعضهم حرجًا في العمل على تجهيز أبنائهم علنًا لاستلام الحكم من بعدهم. وفي سورية، لم يتردد حافظ الأسد بعد مقتل "ولي عهده" باسل الأسد في تنصيب ابنه الأصغر لوراثة ولاية العهد، ثم وراثة الحكم وتعديل الدستور كي يتطابق مع عمره. وقد أحدثوا بذلك سنة توريث الجمهورية كما لو كانت إقطاعة قرسطوية لم يعرفها نظام حديث من قبل.

---

(10) تجلى انحياز النخبة المثقفة للنظم التسلطية القائمة بشكل واضح في لحظات المواجهة التي شهدتها مع حركات الاحتجاج الشعبية، خصوصًا عندما كان لها طابع إسلامي، ثم في تفاجؤها بثورات الربيع العربي وتخبطها في السعي لملاقاتها وعجزها عن التفاعل معها وبقائها في المحصلة على هامش الأحداث. وقد تجلت أول مظاهر هذا الشرخ بين النخبة المثقفة وعموم الجمهور في مناسبة ما سمي العشرية السوداء في الجزائر بداية التسعينيات، حين قبل المثقفون طروحات الأوليغارشية العسكرية وسلموا لها بالأمر وصادقوا على روايتها الدموية. وهذا ما سوف يتكرر في أقطار أخرى في أوضاع مشابهة، في مصر وتونس والسودان والعراق وسورية، قبل أن يبرز بشكل مأسوي في انتفاضات الربيع العربي الأخيرة، وعشريته الأكثر سوادًا.

وفي جمهورية الصمت والفراغ السياسي المطلق، وتحول إرادة الحاكم إلى قانون، ساد الاعتقاد لدى عموم الجمهور بأن الحكم السياسي قضاء وقدر، لا مجال للاختيار فيه، ولا نجاة إلا بالاستسلام له. وتمت تصفية التراث السياسي الحديث في الدولة والأمة والقانون وحل محل خطاب الثورة على الإقطاع والإمبريالية ورفع مستوى المعيشة وتأمين الخدمات العامة، عبادة الرئيس والتغني بخصاله والدعاء له في المساجد والمدارس بالنصر والبقاء للأبد.

وفي الوقت الذي انسحب المثقفون من ساحات المعارضة إلى ساحات الاستعراض الفكري، والنقاش السفسطائي، وانكفأوا على منتدياتهم الفكرية المغلقة، احتل الإسلاميون، بصرف النظر عن إشكالية طروحاتهم، وبالرغم من قسوة القمع الواقع عليهم، مواقع المعارضة الفعلية، وقاموا بانتفاضات سموا بعضها إسلامية، في الوقت الذي كان أكثر المثقفين يعملون في مؤسسات الأنظمة ويبررون لقادتها أعمالهم ويشجعونهم على مواقفهم. ولا يزال كثيرون من المثقفين "التنويريين" يرفضون القبول بأن من الممكن أن يكون في صفوف الإسلاميين تمايزات واختلافات، وأنهم ليسوا جميعًا بالضرورة داعشيين وتصفوويين[11].

ما أفقد المثقفين الحظوة الكبيرة التي كانت لهم في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي لدى الجمهور، وجعلهم مثارًا للتندر والسخرية، كان ببساطة تخليهم عن واجباتهم ومسؤولياتهم في أحلك الظروف. فلم يعد لوجودهم والثقافة والقيم التي يمثلونها أي معنى. وبمقدار ما تحولت هذه الثقافة إلى غلالة لحجب عنف السلطة أو، في أحسن تقدير، لغض النظر عن انتهاكاتها الحقوق الإنسانية، صعدت الأيديولوجيا الإسلامية إلى السطح واتسع انتشارها ليشمل جمهورًا كان شديد العداء لها من قبل.

---

(11) عن دور التنوير السياسي وموقفه من السلطة والحركات الإسلامية، ينظر: إليزابيث سوزان كساب، **تنوير عشية الثورة: النقاشات المصرية والسورية**، ترجمة محمود محمد الحرثاني (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020). وهو يلخص ويحلل النقاشات التي جرت في مصر وسورية بشأن التنوير خلال العقدين اللذين سبقا الثورة في البلدين في عام 2011. وتميز كساب بين التنوير في مصر وطابعه المناهض للإسلاميين والتنوير الذي كان موجهًا بشكل أساسي إلى السلطة الاستبدادية في سورية. والواقع أن الاختلاف الوحيد نجم عن طبيعة السلطة الإقصائية المطلقة في سورية التي أنجبت في مواجهتها خطابًا ديمقراطيًّا معارضًا لكن على الصعيد السياسي فحسب، والعلاقة بين الأحزاب. إنما معنى التنوير ومفهومه كان في الحالتين واحدًا.

وأما المجموعات اليسارية الراديكالية التي حافظت على مبدأ المعارضة فلم يكن لديها أي حظ في أن تكسب السباق مع الإسلاميين وهي تتسلح بخطاب يزايد على النخب الحاكمة في العقلانية والعلمانية وممارسة منطق الوصاية الفكرية والسياسية.

في مواجهة خطر الإرهاب المخيم كالشبح الخارج من عمق التاريخ على مصير العالم، استعادت العلاقات الخاصة بين النخب العربية المثقفة والغرب النيوليبرالي دفئها. والتحق المثقفون أو أكثرهم بما ينبغي أن نسميه التحالف الدولي ضد الإسلاموية. وبعد حقبة من العداء المتبادل أصبح مبدأ احتواء الإسلام، بجميع أطيافه محور التعاون الرئيسي إن لم يكن الوحيد بين "العرب" والحكومات والنخب المثقفة الغربية، حيث أخفقت جميع محاولات التعاون العربي-الأوروبي والغربي في المجالات السياسية والعلمية والتقنية والاقتصادية والثقافية.

في هذه الحقبة وهذا السياق، انتشر مصطلح الفاشية الإسلامية، وزاد استخدام العلمانية في موضع العداء للإسلام صراحة. وتغيرت في هذه المناسبة ذريعة العداء للمهاجرين، فلم تعد تحيل إلى عجزهم عن الاندماج في المجتمعات الغربية وتمثل قيمها لاختلاف ثقافاتهم وتأخرها، بل إلى الخوف منهم على الأمن والسلام الأهليين، وعلى الهوية الوطنية. وكتب قادة فكر يمينيون عن خطر التغيير الديموغرافي وحلول المهاجرين محل سكان أوروبا الأصليين خلال عقود قليلة[12]. هكذا ساهمت الإسلاموفوبيا في تحويل الجلاد إلى ضحية والضحية إلى جلاد. وصار لتغذية الكراهية ضد المسلمين رسالة أخلاقية هي الحفاظ على الهوية القومية الأوروبية أو المسيحية ومن ورائها على قيم الحداثة والحضارة المتأصلة فيها في مواجهة خطر سيطرة الإسلام بقيمه الشريرة وأفكاره العدوانية وتحويلها إلى بلاد تعصب ونزاع وعنف[13].

(12) هذا ما كتبته أوريانا فالاتشي في كتابها الذي كان من أكثر الكتب مبيعًا في أوروبا والذي عنونته بـ **الغضب والغرور**، ودعت فيه أبناء جلدتها الذين لا يزالون صامتين لا يتحركون أمام الكارثة المقبلة لتقول لهم: "قفوا أيها السذج، قفوا! استيقظوا! مشلولين كما أنتم حتى لا تقفوا ضد التيار والظهور بمظهر العنصريين (وهذه ليست الكلمة الصحيحة لأن ما أدعو إليه لا يتعلق بعرق ولكن بدين)، فأنتم لا تفهمون أو لا تريدون أن تفهموا أننا نتعامل مع حملة صليبية في الاتجاه المعاكس".

Oriana Fallaci, *La rage et l'orgueil* (Paris: Plon, 2002), pp. 90-91.

(13) لا شك في أن اتهام اليمين الأوروبي المهاجرين برفض الاندماج في المجتمع متخذين من ذلك ذريعة الحياة الهامشية التي يعيشونها في مجتمعاتهم المضيفة هو قلب للحقائق. فالتهميش الذي يعيشه =

وفيه أيضًا أعيد إحياء الطروحات العنصرية وشبه العنصرية القديمة وتوظيفها من جديد في هذه المواجهة التي تبدو أنها ضد الإسلاميين لكن هدفها الاستراتيجي من ورائهم تقرير مصير منطقة متوسطية ذات موقع مركزي في معركة الصراع على السيطرة الدولية. وهي تكاد تعيد بحذافيرها مناخ الحرب الباردة.

وفي هذه الحقبة، درج أيضًا الترويج لمفهوم "الاستثناء العربي" الذي هو نسخة مطورة ومحدثة عن العنصرية تحول الجلاد إلى ضحية والضحية إلى جلاد. ويشير المفهوم إلى أن العرب، هم الوحيدون من بين الأمم أو القوميات الذين يستحيل عليهم الوصول إلى الحداثة والديمقراطية بوسائلهم الذاتية بسبب عجزهم عن تمثل معنى العلمانية التي صارت تعرض على أنها جوهر الحداثة وماهيتها. فلا مهرب للغرب إذا أراد أن يقضي على جذور الإرهاب الكامنة في ثقافتهم وعقيدتهم الدينية التي لا يمكنهم التخلي عنها، إلا أن يفرض عليهم الديمقراطية ومن ثم العلمانية بالقوة العسكرية كما فرضها من قبل على اليابان. وكان هذا الطرح الذي وقع في غرامه الكثير من المثقفين العرب لا الغربيون وحدهم، من ضمن خطط الإعداد السياسي والإعلامي لما سمي حروب إعادة هيكلة الشرق الأوسط، وإعادة فرض قانون السيطرة الغربية الذي أخذت بعض الأنظمة الاستبدادية في تحديه في التسعينيات من القرن الماضي[14].

في هذه الأثناء، ولدت نظرية صراع الحضارات أو الثقافات. فكتب فوكوياما عن الانتصار التاريخي للغرب وثقافته وتقاليده، وأن الإسلام هو الثقافة الوحيدة التي لا تزال تقاوم الليبرالية إلى جانب الثقافة الكونفوشية الصينية. وكتب برنار لويس وتبعه هنتنغتون عن الإسلام الذي بقي غريبًا على الحداثة وخارجها وأصبح يشكل،

= هؤلاء هو نتيجة رفض الآخرين إدماجهم في مجتمعاتهم. وهو ذريعة للتغطية على مسؤولية السلطات والدولة في توفير شروط هذا الاندماج لهم، وفي مقدمه تسهيل تأهيلهم وتوفير فرص العمل والموارد الضرورية لتنمية مناطق تجمعهم من النواحي الاجتماعية والثقافية.

(14) على سبيل المثال، يرى فيليب ديريبارن أن غياب الديمقراطية في العالم الإسلامي يرجع إلى طبيعة العالم الذهني للمسلمين الذين لا يرون حقيقة خارج النص المقدس، في الوقت الذي تحتاج الديمقراطية إلى التعددية والشك والاختلاف والنسبية، ما يفترض أن الإيمان عند المسلم يمنعه من أي مقاربة عقلية مستقلة عن العقيدة حتى في الأمور التي لا علاقة لها بالدين. فيليب ديريبارن، **الإسلام والديمقراطية: علاقة إشكالية**، ترجمة قاسم المقداد (دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 2014).

بعد زوال الشيوعية، مصدر الخطر الرئيسي على حضارة الغرب. واحتل الإسلام في الدعاية الغربية المكان الذي كانت تحتله الشيوعية وأصبح في عين العاصفة. فصار محور الاستراتيجية الجديدة مركزًا على الصدام الحضاري بين الإسلام الممثل في التطرف والإرهاب والعداء للحداثة والغرب الحامل قيَمَ الديمقراطية والإنسانية الحرة والسعيدة. ولم يعد أمام الغرب خيار آخر سوى "أن نعلم المسلمين قيم الحرية أو أنهم سيدمروننا"[15].

فالصراع ضد الإسلام في نظر هؤلاء المؤلفين حتمي ولا مهرب منه. فهو دين طبع على كراهية الآخر ومعاداة المسيحية واليهودية، وعلى التمييز ضد أتباع هاتين الديانتين. وهو صاحب الرصيد الأسوأ في ملف حقوق الإنسان وضد النساء وفي التشريعات القانونية الوحشية. وينبغي ألا يمر علينا مرور الكرام أو ألا نلاحظ أن المسؤول عن انتهاك حقوق الإنسان هنا في نظر أحد كبار المؤرخين والمحللين السياسيين هو الإسلام، بما يعني جميع المؤمنين به، لا أنظمة الحكم والدكتاتوريات المدعومة من الحكومات الغربية والمنفذة في معظم الأحيان لتوصياتها.

في ضوء هذه النظرية، ومع انتصار أيديولوجيا المحافظين الجدد في الولايات المتحدة في نهاية القرن الماضي، اتخذ الصراع بعدًا دوليًّا، وتحولت المواجهة بين الإسلام "السياسي" والحداثة وممثليهما إلى مواجهة حضارية كبرى، طبعها الغرب بطابع ديني، حتى أن جورج بوش الابن لم يضبط كلامه فتحدث علنًا عن حرب صليبية. وقد شهدت هذه المواجهة ذروتها في الحرب العراقية (2003) باسم تحالف دولي قادته الولايات المتحدة بالرغم من معارضة الأمم المتحدة. وقد شكلت هذه الحرب منعطفًا في تاريخ العلاقات الدولية بمقدار ما أظهرت سطوة القوة الغربية وتفوقها الساحق وانهيارها الأخلاقي في الوقت ذاته.

---

(15) برنارد لويس، **الإيمان والقوة: الدين والسياسة في الشرق الأوسط**، ترجمة أشرف محمد كيلاني (بيروت: دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، 2017)؛ وكذلك: برنارد لويس، **ما هو الخطأ؟: الصدام بين الإسلام والحداثة في الشرق الأوسط**، ترجمة عماد شيحة (دمشق: دار الرأي للنشر والتوزيع، 2006)؛ صامويل هنتنغتون، **صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي**، ترجمة طلعت الشايب، ط 2 (بغداد: دار سطور للتوزيع والنشر، 1999). وصدر بالإنكليزية في عام 1996؛

Bernard Lewis, *What Went Wrong?: The Clash between Islam and Modernity in the Middle East* (London: Harper Perennial, 2002).

فمنذ ذلك الوقت، وظف جميع أصحاب السلطة في الغرب وفي العالم العربي معًا، ومن يتعلقون بأذيالها من المثقفين، الخوف من الإرهاب، وتضخيمه، للانقلاب الكامل على الشرعية الدولية وعلى مكتسبات الحداثة السياسية والفكرية وفي مقدمها مبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان وسيادة الدول وشعارات التقدم والحداثة. وأهدرت حقوق من يمكن أن يتهم به وحياته. وأجهض في الوقت ذاته مشروع إصلاح الأمم المتحدة، الذي طرح بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، وصعدت موجة الفكر اليميني والعنصري وأصبحت السياسات الأمنية على رأس أجندة السياسات الوطنية والدولية، بما في ذلك داخل البلدان الديمقراطية المتقدمة.

ومنذ ذلك الوقت، وضع العالم العربي بأكمله تحت المراقبة والتهديد بالعقاب باسم الحرب ضد الإرهاب. وفهمت النخب المشرقية الحاكمة جميعًا الدرس والنغم الذي يستحسن سماعه منها إذا أرادت أن تكسب رضى عواصم الغرب وتأييدها، وأن أفضل وسيلة للبقاء في السلطة ورفض أي إصلاح قد يهدد استقرارها هو اللعب على ورقة هذا الإرهاب وتصنيعه إذا احتاج الأمر، واستخدامه ذريعة في القضاء، من دون مساءلة ولا محاسبة، على النشاطات وحركات الاحتجاج الشعبية وفي تبرير الاستبداد ورفض أي إصلاحات ديمقراطية[16]. لا يعني هذا أن الإرهاب ليس موجودًا. بالعكس إنه التعبير الأكثر حدة عن تناقضات النظام العالمي، بالتالي الوطني، القائم، على التفاوت المتفاقم لفرص التقدم والنمو لطرف والتخلف والبؤس لطرف آخر، الذي لا يعيش ويستمر إلا بفضل تعميم نظام التمييز العنصري والطوائفي الإثني بأشكاله المختلفة، داخل المجتمعات الواحدة، وبينها أيضًا على مستوى المعمورة.

(16) لا شك في أن بعبع الإسلام الذي اعتمد في تصنيعه على استثمار أزمته التي تفجرت في موازاة أزمة المجتمعات ذاتها مع انسداد آفاق الإصلاح السياسي في الدول العربية وسيطرة نمط جديد من الفاشية العسكرية والأمنية قد قدم أفضل "عدو" يمكن إبرازه من أجل إجهاض فكرة إقامة نظام دولي متعدد الأقطاب بعد زوال نظام القطبين السابق، الاتحاد السوفياتي والحلف الأطلسي، وقطع الطريق على روسيا والصين قبل أن تشكلا تحديًّا حقيقيًّا لهذا الحلف. فهو يجمع بين مظهر القطب العالمي الصاعد مع ما يحمله من أخطار على الحضارة الغربية وواقع فشل التنمية والخواء الاستراتيجي بحيث لا يمكن أن يشكل خطرًا على أحد لكنه يمكن أن يمكّن الغرب والولايات المتحدة خصوصًا من تسجيل انتصارات عالمية أو شبه عالمية في حرب جديدة أطلق عليها الحرب ضد الإرهاب، الذي تحول إلى ثعبان مائي لا يختفي هنا إلا كي يظهر هناك.

ما كان لهذا الاختيار السياسي والأيديولوجي إلا أن يعزل النخبة المثقفة ويحرمها من أي قاعدة شعبية داخلية. وفي المقابل، فتح لها سوقًا واسعة في الغرب الذي وجدت فيه وبين مثقفيه حظوة افتقدتها في مجتمعاتها. وأصبح قسم كبير من أفرادها يتوجه في أدبياته وخطابه إلى الغرب وجمهوره أكثر بكثير مما يعنيه جمهور بلده. وفيه يبحث عن الدعم والاعتراف والعالمية أيضًا. وقد عوض التعلق بالثقافة الغربية ومتابعة أخبارها وحوارات مفكريها وكتابها المثقفين عن انقطاع التواصل مع الرأي العام الداخلي، وقدمت لهم إعادة التواصل مع الغرب مدخلًا إلى الكونية التي افتقدوها مع انهيار الأيديولوجيات اليسارية والماركسية. وليس من المبالغة القول أن الحرب على الإرهاب، وضمنيًّا على "التخلف" الإسلامي افتتحت سوقًا مربحة لتجارة الجملة والمفرق بالقيم والأفكار التنويرية، ونقلت النشاط المعادي لـ "الظلامية" الدينية إلى الصعيد العالمي، فصار المثقفون العلمانيون شركاء لزملائهم الإسلاموفوبيين في معركة تنويرية واحدة.

شيئًا فشيئًا، هجر المثقفون السياسة العملية. وحصل ما يشبه تبادل الأدوار: انتقلت الحركة السلفية من الدعوة والهداية إلى العمل السياسي والمواجهة العنيفة مع النظم القائمة وتبنت نزعة براغماتية كادت تخسر فيها "دينها"، بينما تقمصت النخب المثقفة العلمانية، القومية واليسارية، دور الدعاة والمبشرين والواعظين بدين العقل الجديد. وانكفأت على منتدياتها ومجالسها الخاصة وإشكالياتها الفكرية البعيدة من هموم الناس ومشاكلهم اليومية والمصيرية أيضًا.

وهذا ما هدر أيضًا إرث عقود طويلة من العمل الجماعي والتواصل مع الجمهور في الحي والحزب والمنطقة، وتحمل المسؤولية، وروح المبادرة والقيادة. وأفرغ القضايا والشعارات التي سيطرت على تفكير المثقفين حقبة طويلة سابقة، وأثارت حماسة الجمهور الشعبي وتأييده، من أي معنى. صار الحديث في العروبة التي كانت رمز التضامن ضد الاحتلالات والسياسات الاستعمارية دليلًا على التخلف وعقبة أمام بناء الدولة-الأمة أو الوطنية، وتحول الإسلام الذي جعله القوميون المظهر الأكبر لتجليات الروح العربية إلى لعنة يسعى إلى الهرب منها أصحاب العقول "النيرة". وفقد المثقف الإيمان برسالة، مهما كانت، وصار يهزأ من أصحابها، حتى

تحول في الوعي الشعبي إلى مثال للفردية والنرجسية. وبدل أن يرى الإنسان البسيط في المثقفين طليعة تشق له الطريق وتحيي الأمل، أصبح ينظر إليهم بوصفهم جماعة من الثرثارين، وديوكًا متناحرة ومتنافسة توحدها الأنانية ويفرقها انعدام الشعور بالمسؤولية.

هذا ما يفسر أيضًا عزلة المثقفين وعيشهم غرباء بين أهلهم. وعجزهم عن ممارسة أي تأثير في مجتمعاتهم. باختصار: لفظوا الشعب فلفظهم. وباستثناء أفراد قلائل استمروا في إعطاء الأولوية لمقارعة الطغيان، تحول فريق كبير منهم إلى عبء على حركات المقاومة الشعبية، بل إلى عدو لها، لا دور له سوى التشكيك في هويتها ومضمونها وشعاراتها، والسخرية من قادتها من المواطنين البسطاء الذين لم يملكوا درجات علمية ولا هالات دينية. لكن أحدًا منهم لم يطرح على نفسه السؤال: ما الذي جعل هؤلاء يحتلون المقاعد الأمامية؟

بانفصالهم عن الجمهور وإدارة ظهورهم له، خرج المثقفون عمليًّا من ساحة العمل العام، وفقدوا صفتهم كفاعل اجتماعي ذي دور متميز ومستقل، أو ما كان أنطونيو غرامشي يسميه المثقف الجمعي، العامل في الشأن العام، وما أطلقت عليه الأدبيات الكلاسيكية اسم الأنتليجنسيا. هكذا تحول المثقفون إلى أفراد يبحث كل واحد عن موقعه ونجاحه بإنجازاته ومشاريعه الخاصة، وانفصلت الثقافة عن مشاريع التغيير والثورة الاجتماعية أو السياسية التي كانت لأكثر من قرنين مركز اهتمامها وسبب صعود نجمها في العالم أجمع.

فما يوحد الأفراد، من أي نخبة أو طبقة أو جماعة، هو القضية المشتركة والعمل من أجلها، لا وحدة الثقافة أو الإيمان بقيم واحدة. وإذا غابت هذه القضية لم يعد هناك حافز للعمل المشترك، بل صار الأجدى أن يسعى كل فرد لتحقيق مصالحه حسبما تتيحها قدراته وتطلعاته الشخصية. ولم يكن التنوير، أو نشر رسالة العقل، الذي تبارى فيه المثقفون لإثبات تهافت الخيارات الإسلامية مشروعًا إيجابيًّا يستدعي أي تفكير مشترك أو جهد جماعي أو تنظيم وتخطيط للمستقبل. كان بالعكس مشروعًا سلبيًّا وفرصة تبارى فيها المثقفون لإبراز موهبتهم الشخصية في نقد التخلف والكشف عن عورات وتشوهات الثقافة الشعبية واختراع ما أمكن منها.

لذلك، لم تنجح دعوة التنوير في تنوير أحد، لا نخبة مثقفة جديدة تنقذ رهان الحداثة الذي خسرته سابقتها، كما كان يطمح إلى ذلك دعاتها ولا جمهورًا أكثر تنورًا وعقلانية. لقد قادت ما كان يسمى في ماض قريب الأنتليجنسيا، التي ظلت عقودًا طويلة سابقة محرك النشاطات السياسية والاجتماعية، إلى الانكفاء والتهميش والانتحار السياسي كفاعل اجتماعي. وكان ذلك أحد أهم الأسباب التي دفعت الجمهور المفتقر إلى القيادة الفكرية والسياسية إلى تجديد الرهان على الحركات الإسلامية التي اعتقدت، بعكسها، أن التقدم رهن باستعادة التراث "الصحيح" وأسبقيته على العقل. وأرادت أن تدخل إلى الحداثة من باب العقيدة والإيمان الدينيين، فقادت الجميع، على النقيض مما كان يهدف إليه جمهور المنتفضين، إلى طريق مسدود.

أضاع المثقفون العرب في الأيديولوجيا التنويرية بوصلتهم، وهي التي ساهمت في فصلهم عن مجتمعاتهم وحرمت هذه المجتمعات من الرأس الذي يفكر ويوجه ويقود، في حقبة صعبة وقاسية كان فيها في أشد الحاجة إليهم. هذا ما يفسر إخفاقهم في أداء أي دور في نصف القرن الماضي، وتعلقهم بأذيال القوى الأخرى الإسلامية أو الأجنبية، ولهاثهم وراء الأحداث واضطرارهم إلى الجري وراء جميع القوى والفئات التي انخرطت في الصراع من دون ثقافة ومعرفة، بل من دون أيديولوجيا، وفي النهاية، رهانهم على التدخلات الخارجية لتغيير الأوضاع. وهو ما يفسر أيضًا غياب أي استراتيجية خروج من المأزق أو الأزمة العربية الطاحنة الداخلية والإقليمية والغرق في مستنقع الإحباط واليأس وانعدام الثقة والشك والفراغ الروحي والمعنوي الذي تعيشه المجتمعات.

بطرحهم مسألة التقدم والحداثة عبر التراث، قلب أصحاب الأيديولوجيا التنويرية المسألة رأسًا على عقب. فأصبحت المشكلة هي معاندة الشعب للحداثة لا شروط تقسيم العمل الدولي ولا سياسات النخب الحاكمة. فوجهوا الصراع ضد الشعب الجاهل أو الموسوم بالجهل بدل توجيهه ضد القوى المسيطرة الداخلية والخارجية التي تنهب موارده وتقطع عليه طريق التنمية الأساسية. ونقلوا الصراع من الساحات السياسية والجيوسياسية والاستراتيجية إلى الساحتين الفكرية والدينية. وفي هاتين الساحتين الأخيرتين لا يمكن تحصيل ولم يحصل أي تقدم منذ نصف قرن. بل تفاقم

الأمر مع مرور الزمن وتحول الصراع الفكري حول التراث ومكانته ودوره وتقويمه إلى حرب ضروس، وتراجعت حظوظ الحداثة التي أصبحت بمثابة إنكار للهوية والتراث ولم تتقدم قضية الدين الذي اختطف من الأوليغارشيات والنظم والجمعيات السرية المتنازعة على استغلاله في الصراع على السلطة والثروة.

ولأن العقل لا معنى له ولا مضمون من خارج الممارسة، ويصبح بالقطيعة معها مجرد بناء إشكاليات فضائية ومعادلات نظرية، فقد تحول إلى جدالات سفسطائية ولم يبق من العقلانية سوى الهجوم على التراث والإسلام بشكل خاص بوصفه التجسيد الأعمق والأبرز له.

بين المثقف والسلفي

ارتبط اسم المثقف العربي منذ ولادته بقضية الحداثة وفكرة التقدم، وهذا ما ميزه من عالم الدين والفقيه والأديب الذين سادوا في الحقبة الكلاسيكية العربية السابقة[17]. والتفكير الحديث في التاريخ والمجتمع والثقافة هو الذي صنع مجد المثقف ودفع به إلى مقدمة الصفوف في معركة الحداثة. لكن هربه من مواجهة الفشل في تحقيق المشاريع التي تصدى لها: إنهاض الأمة وبناء الدولة وتحقيق الاشتراكية والعدالة الاجتماعية التي ربط بها فكره ومصيره، وعجزه عن القيام بالمراجعة النظرية والسياسية التي أصبحت حتمية لاستعادة المبادرة التاريخية، أخرجاه تمامًا من دائرة الفعل وجعلا منه إنسانًا هامشيًّا يمتهن الشكوى ويرمي بمسؤولية فشله على طرف آخر. ولم تكن الحداثوية وفذلكة التنوير والعلمانية المنتفخة والإقصائية إلا الوسيلة لذلك، أي للتغطية على الفشل والتهرب من مواجهة نتائجه.

ولا يهدف التركيز على التراث والماضي بدل مراجعة الممارسة السياسية والفكرية ومشاريع الثورة والتحديث التي انطوت عليها، إلا إلى إخفاء فشله وإنقاذ الحداثة بوصفها رأسماله ومصدر نفوذه وريادته أيضًا. وبدل الكشف عن مشكلات توطينها وأسباب إخفاقها سعى إلى أمثلتها وتحويلها إلى أسطورة وغاية وقيمة

(17) المستشرق جاك بيرك على حق في إشارته إلى أن مفردة المثقف مفردة حديثة أطلقت في القرن التاسع عشر على كل من أولئك العاملين في ميدان الثقافة والفكر الذين أتقنوا لغات أجنبية وصاروا في تواصل مع التراث الفكري والأدبي الغربي الحديث. أما الاسم الذي كان يطلق على العاملين في شؤون الأدب والثقافة فقد كان الأدباء.

أخلاقية لا تحتمل النقد ولا المناقشة. صارت قيمة في ذاتها كالعقل والحرية ولم تعد صيرورة تاريخية، تنطوي، كالظواهر التاريخية كلها على تناقضات ومفارقات وتقدم وتراجع ونجاح وفشل. وصارت أي محاولة لمراجعة مسيرتها، والبحث في تاريخيتها، والتأمل في مفاهيمها تهدد بإنزالها من موقع الأسطورة والفكرة المقدسة والمثال إلى مستوى الواقع المطروح للمناقشة وتباين وجهات النظر والقابل للنقض ومن ثم للانتقاد ومن ثم التعديل والإصلاح.

هكذا صارت الحداثة ديانة جديدة وهوية لنخبة متحررة أو تسعى إلى ذلك، في مقابل التراث الذي صار بالمعنى نفسه هوية الشعب وجمهور العامة. وبهذا التشييئ للمفهومين خص المثقف نفسه بالعقل والحرية والتقدم وخص عامة الناس بالتعلق بالدين والتبعية للماضي والتخلف. لذلك، لم يعد يرى في تأخر الشعب تحديًّا له يستدعي ويمكن معالجته، بل حقيقة ينبغي تأكيدها وأي تشكيك فيها يعني توجيه النقد في ما آلت إليه تجربة التقدم والحداثة التي قادها المثقفون ولا يزالون يتماهون معها صوب النخب الاجتماعية المسؤولة عن التوجيه والقيادة وبناء الدولة وتطوير النظام الاجتماعي.

وبمرور الوقت، والانتشار الواسع لخطاب التقريع والذم والتجهيل الذي يمارسه المثقف، بل المتعلم، على عامة الناس لإبراز دونيتهم وإظهار تفوقه العقلي عليهم، إضافة إلى العنف اللفظي والجسدي الذي تمارسه سلطات الأمر الواقع ونظم الاستبداد وأجهزتها الأمنية - بالأحرى المزعزعة لأمن الفرد - كان من الطبيعي أن يستبطن أفراد الشعب الفاقدين بالفعل أي اعتبار أو حساب، هذه الصورة المنحطة عن أنفسهم وينظروا إلى ذواتهم، كما كانت حال جمهور القرون الوسطى، على أنهم بالفعل من طبقة أدنى، وأنهم يستحقون، لما يفتقرون إليه من علم ومعرفة ومدنية وأخلاق، التمييز شبه العنصري إزاءهم وأن يفقدوا الثقة في أهليتهم الإنسانية. وهذه هي الشروط المثلى للحصول على خضوع الناس بإرادتهم، واستسلامهم لجميع أنواع التعسف والإذلال والإهانة والظلم مع اعتقادهم أنهم يستحقون ذلك، وأن يقبلوا حكم الطاغية بل أن يقبّلوا قدميه، مهما كان أصله وفصله وجهله وظلمه، على أن هذا من حقه الطبيعي ومن مصلحتهم أيضًا وشرط حفاظهم على حياتهم وبقائهم. هذه هي مبادئ سياسة الاستتباع وتحويل الأفراد إلى محاسيب وتابعين يسعدون بخدمة مضطهديهم ويتبعونهم حتى عندما يجوعونهم.

لذلك، لم تنشر هذه الدعوة العقلانية أي نور، بل أطبقت على عقول الناس وأفئدتهم. ولم تفتح الطريق أمام أي مفهوم للحرية، بل شرعنت الاستبداد، ولم تقض على أي وصاية على الفرد، بل جردته من عقله واستقلاله وذاته. وبدل أن تساعد على توطين قيم الحداثة ومؤسساتها، أعادت المجتمعات إلى عصور الظلام القديمة، وأحيت تقاليد مؤسسات القرون الوسطى وحكم الطوائف والطبقات المنغلقة على نفسها. لم تنجح أيديولوجيتها العقلانية في هزيمة أيديولوجيا النخبة المنافسة الدينية والسلفية، ولكنها ساهمت في تحويلها إلى أيديولوجيا شعبية مضادة. ولم تنتج مجتمعًا مدنيًّا حرًّا وفاعلًا، بل ألهمت النخب المحلية سلوك طبقة المعمرين بمقدار ما دفعتهم إلى استبطان أفكار العنصرية الاستعمارية وثقافتها، وأدخلت المجتمعات في دهاليز حرب أهلية سرية وعلنية أدت إلى إفلاس الأيديولوجيات جميعها وهجر الجمهور ساحات العمل السياسي وانسحابه، وأتاح للطغيان أن يرسخ أقدامه، قبل أن تنفجر الثورات الشعبية العفوية.

والحال، يؤدّي المثقفون في المجتمعات المتأخرة والانتقالية دورًا مركزيًّا في التحول الاجتماعي، من جهة لأن تطور الاقتصاد وطبيعته التابعة لا يسمحان بنشوء طبقة برجوازية مستقلة حاملة لمشروع نهضة صناعية وتثوير الأوضاع الاجتماعية كما حصل في أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ ومن جهة ثانية، لأن المثقف هو الوحيد القادر على التفكير خارج صندوق الحدود الجغرافية والدينية والثقافية وتكوين رؤية أكثر شمولية ووعيًا تاريخيًّا يمكنه من رؤية الواقع في شموله وتحوله بسبب انفتاحه على إرث المدنيات الأخرى وتجاربها الاجتماعية، والتأمل في القضايا الإنسانية الكبرى، من حضارة وتقدم وعمران. ففي هذا الانفتاح على تجربة التمدن البشري عمومًا، ينشأ التفاعل بين الثقافات والمدنيات ويتطور نوع من الثقافة الإنسانية العالمية. وهذا ما يعطي الفلاسفة والمفكرين القدرة على تجاوز حدود التفكير المحلي والضيق لعامة مجتمعاتهم ويمكن المفكر من النظر أبعد من الواقع القائم وتجديد الرؤى والأفكار والتطلعات، وبالتالي من الدفع نحو التغيير.

لا يعني ذلك أن جميع المفكرين العقلانيين قادرون على فعل ذلك. لكن هم وحدهم الذين يستطيعون، عندما تتضافر الشروط وتسنح الظروف، إنتاج ما أود تسميته الوعي المفارق، الذي يمكنهم من اختراق الثقافات الأخرى وفهم الواقع

الجديد الذي لا مفاتيح له في الثقافة التقليدية، لأنه جديد وما كان في إمكان السابقين أن يفكروا فيه ويفهموا ديناميكيته، ولا أن يتنبأوا باحتمالات المستقبل وهم يعيشون في الماضي. وهذا الوعي الذي يسبق فيه المفكر أو السياسي عصره لا يمكن انتظار مثيل له عند عامة الشعب، الذي يتغذى حتمًا بثقافة تقليدية نمطية. ومفارقته تنبع من وقوف المفكر على مفارق الطرق والثقافات والتجارب والعوالم القائمة بما في ذلك حضور الماضي والحاضر، في ذهنه، ما يمكنه من رؤية ما لا يستطيع رؤيته رجل العموم ولا صاحب السلطة السياسية ولا من باب أولى رجل الدين الذي يكرس وقته وفكره لحماية المقدسات الخاصة والموروثة. فهو أقدر من هؤلاء بالتأكيد على رؤية الجديد والمختلف من دون الانفصال عن القديم، والكوني من دون تجاهل الخصوصي. هذا هو نمط الوعي الذي صنع النهضة الأدبية العربية كما صنع الحركة التحررية في أنحاء العالم بأجمعه.

لهذا أدّت الأنتليجنسيا، في الغرب كما هي الحال في البلدان المستعمرة سابقًا، دورًا رئيسيًّا في القيادة الفكرية والأيديولوجية لحركة التغيير التي شهدتها المعمورة في القرون الأربعة الماضية بشكل خاص. وكان لها الباع الأكبر منذ القرن التاسع عشر في بناء الأحزاب الثورية. ومن أطروحة ماركس الثورية بامتياز، والتي تقول: سعت الفلسفة حتى اليوم إلى فهم الواقع بينما المطلوب تغييره، نشأ تراث إنساني في الثورة والمقاومة والصراع لم يتوقف إلى اليوم، أطلق فيه قوة الثقافة والمثقفين ووضعهم في قيادة مشروع تحرر اجتماعي وخارجي منقطع النظير، بصرف النظر عن مآلاته. ولم يكن ماركس إلا ذاك المفكر والمثقف الذي كرس حياته لتغيير الشرط الاجتماعي وأصبح المثال لملايين المثقفين الذين سوف يستلهمون أفكاره ويقتدون به ويبادرون إلى تكوين الأحزاب الثورية والمؤسسات الاجتماعية. وكان التفكير في دور المثقف التغييري هذا موضوع تأمل أنطونيو غرامشي، أحد أهم المنظرين للثورة الاجتماعية وتكتيكاتها. وهو الذي صاغ مفهوم المثقف العضوي الذي لا يمكن كفاح طبقة أن يستقيم من دون مساهمته، حتى أنه أطلق على حزب التغيير اسم المثقف الجمعي الذي يخاطب المثقف الفردي الموجود في كل فرد وينظم مشاركته.

هذا ما فقدته المجتمعات العربية باستلاب النخبة المثقفة وتبنيها خطاب النخبة المعمرة ومفاهيمها وإشكالياتها. فانفصلت عن شعبها وأصبحت في موقع المبارزة

إن لم يكن العداوة المعلنة له، بدل أن تتصدى لمهمات تنظيم صفوفه وقيادته وتحريره. وسوف يكون لهذا الانفصال عواقب وخيمة على المثقفين والمجتمعات وديناميكيات التغيير فيها. فبقدر ما أصاب المثقفين بالعقم، اجتماعيًّا وسياسيًّا، ترك المجتمع مقطوع الرأس، في مواجهة الطغم الحاكمة من دون قيادة فكرية، ولا خطط سياسية. وأطلق يد الطغيان من دون رادع ولا حدود.

في هذا الفراغ الذي تركه انتحار المثقفين، نشأ التيار السلفي الإسلاموي وتضخم. لكن بمثابة ورم خلفته الأزمة المستفحلة التي أدى إليها الاستنقاع السياسي والتسلط من دون حدود، وغياب القدرة على التغيير، وتنامي الفئات الساقطة من الحساب، وتوقف ديناميكية استيعاب الجمهور والمزيد منه ولو تدرّجًا في نظام الحداثة الذي كاد يقتصر على فئات أوليغارشية ضئيلة احترفت الفساد والقمع والتسلط، ليخلف المرض والموت والخوف والذل عند الغالبية من الجمهور[18].

وترجع أزمة الحركات الإسلامية السلفية التي لم تنجح في ربح معركة واحدة منذ تأسيسها بالرغم من استقطابها جمهورًا واسعًا في الكثير من المراحل، إلى أنها تريد أن تفرض على تطلعات الأجيال الجديدة للتحرر والانعتاق وملاقاة قيم المدنية المعاصرة لغة "هيروغليفية" قديمة، وتمررها عبر مصفاة فقه سياسي لم يعد له مكان ولا قيمة، فتدين انتفاضاتها وثوراتها، وآخرها الثورة الإسلامية الإيرانية، بالدخول دائمًا في نفق مظلم. فهي من نوع الثورات العقيمة التي تنتهي بفتنة: أي بسلطة مطلقة من دون مشروع يستجيب لحاجات الأفراد والشعوب إلى الاندراج في العصر. وهذا هو سبب سقوط الأوليغارشيات "العلمانية" الحاكمة اليوم أيضًا. فأسلمة الدولة ليست مستحيلة فحسب، ولكنها لا يمكن أن تقود إلا إلى هدمها، فكرة وممارسة. فغاية وجود الدولة هي تنظيم شؤون المجتمعات على الأرض، وبحسب منطق العقل والرأي، أي التفاهم بين أعضائها، وتلبية حاجاتهم التي تحدد أشكالها ومعاييرها الحضارة التي هي كونية دائمًا، ومن دون ذلك لن يكون للدولة، التي هي أداة تمكين الشعوب من الاندراج في العصر والتاريخ، أي وظيفة سوى بناء سلطة خاصة في خدمة مالكيها. وعندما تستخدم السلفية الإسلامية مؤسسة حديثة،

(18) هذا الانهيار الأخلاقي هو الذي حاول فواز حداد تصويره في روايته العنيفة حتى بعنوانها، **السوريون الأعداء** (بيروت: دار رياض الريس للكتب والنشر، 2014).

أي الدولة التي تعنى بالتعريف بشؤون الناس الدنيوية، لضمان ما تعتقد أنه خلاصهم الأخروي الأبدي، تخلق من المشاكل أكثر بكثير مما تحله، وتدين نفسها بخسارة الدنيا والدين[19].

يعني هذا أنه لا يمكن الإسلاميين شغل الدور الذي تركته النخبة المثقفة خاليًا لأن ما ينطوي عليه مشروعهم لا يتعارض مع ما يتطلع إليه الجمهور فحسب، بمن فيه المتعاطفون معهم، وإنما لأنه قنبلة متفجرة من التناقضات. وليس هناك سوى الحركات الإسلامية والعلمانيين المتشددين من يعتقد أن استقطابها الجمهور الشعبي أو بعض قطاعاته ناجم عن إيمانه بمشروع "الدولة الإسلامية" أو رغبته في تطبيق ما يسمى أحكام الشريعة، وهو ما لم تدعِه أي سلطة سياسية في الدول التي شهدتها الحضارة العربية الإسلامية الكلاسيكية، وتركته للفقهاء يتداولون فيه بينهم، وأصبح ثقافة عامة توجه المسلمين ويختارون من بينها ما يتماشى مع أفهامهم ومصالحهم.

والحال أن نجاح هذه الحركات في استقطاب الجمهور يكمن في معارضتها الواضحة للنظم السياسية الاجتماعية الفاشلة وإنكار شرعيتها والدعوة لتغييرها. ولم تكن النظم الاستبدادية القائمة بعيدة من تشجيعها على ذلك لتؤكد للرأي العام أن منافسها الوحيد هو الإسلام السياسي، وتكسب بذلك تأييد القوى الاجتماعية المدنية والدول الغربية.

وبالمثل، لم يكن دفاع المثقفين عن العقل وحتى عداؤهم المعلن للدين هما اللذين أبعدا الجمهور الواسع من الأحزاب اليسارية والقومية، بل تواطؤها مع السلطة الاستبدادية وفي أحسن الأحوال انسحابها من المواجهة وانكفاؤها على ما يشبه الأديرة الثقافية واحترافها صناعة القضايا الزائفة. ولم يغير من هذا الواقع شذوذ بعض المثقفين أو المنظمات اليسارية عن القاعدة. فهو الاستثناء الذي يثبتها.

---

(19) لكن هذه الشعبية لم تجعل الإسلاميين أكثر حظًّا في النجاح لأن برنامجهم السياسي يتعارض تمامًا مع تطلعات الجمهور العميقة الذي تبعهم لزحزحة النظام عن مواقعه لا للإعلان عن "دولة إسلامية" لا غاية لها سوى خدمة رجال الدين. فمشكلة الإسلامية عمومًا أنها تحمل في داخلها سر فشلها الدائم، كما يدل على ذلك تاريخها منذ ما يقارب القرن، لأنها تسير ببساطة عكس التاريخ وتعطي الأولوية لإدارة شؤون المسلمين وضمان مصالحهم في الآخرة بدل أن تصوغ لهم برنامجًا لإدارة شؤونهم وتأمين حاجاتهم وحل المشكلات التي تعترض وجودهم في الدنيا.

لا يحتاج الإيمان الذي محله القلب، ولا المؤمن الذي يسعى إلى رضى الله وحرية القيام بالشعائر الدينية إلى الانخراط في الحركات السياسية والصراع على السلطة والقتال من أجلها. فكل مؤمن يستطيع، لوحده، وهذا هو جوهر فلسفة الدين الإسلامي، أن يتواصل مع الله، ولا حاجة له لتحقيق ذلك إلى دولة دينية ولا، أقل من ذلك، إلى كهنوت أو كنيسة أو حزب أو جماعة سياسية ترشده إليه أو تتوسط له فيه. وفي المقابل، وهذا ما يقوض الدعوة السياسية الإسلاموية، لا تحتاج الدولة إلى دين، أي إلى إيمان، لتقوم بوظائفها السياسية، بل إلى التنظيم العقلاني القائم على تفاهم الناس وتلبية حاجاتهم وبناء المؤسسات القانونية والسياسية والأمنية، وتأمين الخدمات العمومية وفي مقدمها السلام الخارجي والأمن الداخلي. وأي محاولة لإلزامها برسالة دينية، تفقدها هويتها وربما تحولها إلى وحش دموي لا يمكن ضبطه. وهذا الإلزام يحرمها، في جميع الأحوال، من القدرة على تحقيق وظائفها الأساسية، وأولاها إنتاج إرادة جماعية من أفراد، سواء انتموا إلى دين واحد أو إلى أديان متعددة، يظلون دائمًا مختلفين: في الرأي ومناهج التفكير والمصالح الخاصة والتصورات السياسية المتعلقة بإدارة الشأن العام وتنظيم الحياة الجماعية.

والسبيل الوحيد لجعل غاية الدولة تحقيق تطلعات أعضائها وحاجاتهم، هو أن يتاح لهم أن يقرروا، هم أنفسهم، ما يريدون منها تحقيقه. وهذا هو دور العقل أو السياسة العقلية، وما تقوم عليه من وسائل الحوار والتشاور والتفاوض أيضًا، وما يستدعي ضرورة إقرار الحريات الفردية، وعلى رأسها الحق في حرية الرأي والاعتقاد لجميع الأفراد، وضمان ممارسته. ينطبق ذلك على جميع الأديان بما فيها دين العلمانية، بعد تحويلها على يد المغالين فيها إلى دين ووضع منكريها في قائمة الهراطقة والمنبوذين. ومن دون ذلك، لن تكون الدولة سوى آلة قهر واضطهاد لهؤلاء أو أولئك، ومزرعة للمسيطرين عليها، ومن ثم دولة العنف والحكم بالقوة والطغيان.

هذا ما حصل مع الدولة السوفياتية التي تبنت الشيوعية وحولتها إلى آلة قمع بالرغم من غاياتها الإنسانية العدالية عندما جعلت منها دينًا أو عقيدة إجبارية يتوقف على اعتناقها خلاص البشرية من الطبقية والاستغلال. وأفضى بها ذلك إلى اختراع الغولاغ لعزل ومعاقبة جميع من يظهر فتورًا في الاعتقاد أو عجزًا في تنفيذ القرارات

الرامية إلى تحقيق التفوق على الدول الرأسمالية، من الجماعة الوطنية والحجر عليهم بقية حياتهم في معتقلات بعيدة، كما كان يحصل لمجتمع المجذومين في القرون الوسطى[20].

وهو ما قادت إليه الدولة النازية التي تبنت عقيدة التفوق الآري العنصرية، وصار كل من يقف في طريق إثبات طروحاتها خطرًا على وجود ألمانيا نفسها، وأنتج معسكرات الاعتقال الشهيرة والمحارق البشرية لجماعات عرقية أو دينية تعيق تحقيقها.

وهذا أيضًا ما حرف الثورة الإيرانية عن أهدافها التحررية، وأدخلها في نفق البحث عن إعادة بناء الإمبراطورية وتركيز الاستثمار في الصناعات الحربية والإنفاق على القنبلة النووية وغزو البلدان العربية المحيطة بالميليشيات الطائفية بذريعة الوفاء للعقيدة الدينية وإثبات أحقية المذهب الشيعي وإنقاذ البشرية من الضياع والجهل والكفر. هكذا، تحول الإيرانيون إلى أتباع للإمام وأوليائه وإلى أدوات في يد النخبة الدينية واختصرت الثورة والدولة في مؤسسة الحرس الثوري وميليشياته العابرة للحدود والقارات.

وهذا ما سوف يحصل في كل مرة خرجت الدولة عن منهج العقل (أي الاحتكام إلى الحجة والدليل العقلي وخدمة مواطنيها وسيطرتهم) وتبنت دعوة أيديولوجية أو دينية تبرر انتزاع السيادة من الناس على شؤونهم ومصيرهم. وهو ما حصل لدولة الحداثة الرثة التي حولت مسألة التقدم، وهي مسألة تاريخية ومادية وسياسية أي أيضًا عقلية بامتياز إلى مسألة إيمان واعتقاد وأسطورة تبرر استئثار نخبة اجتماعية محدودة بكل السلطات واتهام الشعوب بتعطيل حركة التقدم وشرعنة عزلها وحرمانها من حقوقها الأساسية بذريعة جهلها وتخلفها العقلي وتعلقها بقيم الماضي ووقوفها ضد حركة التاريخ. هكذا استخدمت أيديولوجيا الحداثة والتقدم لإعادة إنتاج حكم

(20) كلمة غولاغ اختصار لـ"المديرية الرئيسية للمعسكرات"، وقد كانت نظامًا سوفياتيًا لمعسكرات الاعتقال والعمل القسري. أُنشِئَت في عهد لينين في عام 1919، وشهدت توسعًا كبيرًا منذ عام 1929 حتى وفاة ستالين في عام 1953. وأصبحت رمزًا لسياسات ستالين القمعية. ثمّة تقديرات تعتبر أن عدد المعتقلين بلغ حوالى 18 مليون شخص، الكثير منهم قضوا بسبب الجوع أو الإنهاك جراء ظروف العمل والاعتقال الشديدة القسوة. وقد وصف ألكسندر سولجنيتسين، الذي أمضى ثماني سنوات فيها، في **أرخبيل غولاغ** الذي صدر في عام 1973، الحياة في تلك المعتقلات.

الوصاية على الفرد والعقل والضمير، ورعاية أنظمة سياسية تحاسب على الاعتقاد وتقتل على الهوية فتجعل من التاريخ حربًا لا تهدأ وتحول منطقة كاملة إلى معسكر اعتقال[21].

لا يوجد شك في أن الشعوب لم تخرج من القرون الوسطى بثقافة حديثة ولا معارف ووعي عقلانيين، وما كان هذا ممكنًا. لكن من ينبغي أن يسأل عن بقائها على جهلها وقدامة معارفها وعاداتها هي النخب الاجتماعية التي قادت التحولات فيها منذ الاستقلال وما قبله. ففي قصور هذه النخب ومحدودية وعيها وسوء خياراتها أو في انعدام شعورها بالمسؤولية تكمن المشكلة لا في "تخلف" الشعب ولا في تراث السلف الضال ودينه. وفي دعاة العقلانية والعلمانية، لا في أتباع الطرق الصوفية أو الدعوات الدينية. فليس من المنتظر والمطلوب أن يصدر التفكير في شروط تقدم مسار الحداثة والديمقراطية عن عامة الناس ولا عن علماء الدين ولا عن مثقفي تيارات الإسلام السياسي. فوظيفة رجال الدين بالتعريف الحفاظ على التقاليد والأعراف والاعتقادات، أي حماية الأفكار والقيم القديمة التي تعيد إنتاج المجتمع كما هو وتحفظ استقراره وسكونه. وهذا يفسر تعثر الثورات العربية وتعقيد مسارها.

وفي النتيجة، ليست المراجعة ونقد التجربة مسألة أخلاقية تعبر عن الشعور بالمسؤولية عند الفاعلين والقياديين بشكل خاص، بل هي أهم من ذلك، هي مسألة سياسية. ذلك أن الأخطاء التي لا تصحح تجعل العودة إليها أمرًا حتميًّا، وتغلق أي باب على التغيير. ولا تبقى وسيلة عند القادة أو أصحاب السلطة والنفوذ لتجنب مساءلة النفس عن الإخفاق المستمر سوى رمي المسؤولية على أشخاص آخرين لا دور لهم في ما حدث بدل التفكير في سوء الاختيارات التي أدت إلى الإخفاق وتحمل عبء تغييرها. وهذا الموقف هو الذي يفسر اللجوء إلى آلية كبش الفداء

---

(21) قدمت روايات المعتقلين السابقين في السجون العربية نماذج لا تقل عنفًا أحيانًا عما شهدته المعتقلات الشيوعية والفاشية. وما من شك في أنه كان للسوريين النصيب الأكبر والأكثر تعبيرًا عن الانحطاط الإنساني الذي أنتجته أنظمة الطغيان العربية في نصف القرن الماضي. ومن الشهادات التي يحتاج القارئ إلى معنويات قوية للاستمرار في قراءتها. للتعرف على بعض ملامح العنف العاري في سجون نظام الأسد وروايات ضحاياها ورواد أقبيتها المظلمة، يُنظر على سبيل المثال، "ملف خاص عن أدب السجون: مملكة الصمت الجهنمية في عهد الأسدين"، مركز حرمون للدراسات المعاصرة، 27 كانون الأول/ ديسمبر 2020.

لتحميله أسباب الإخفاق وإحلال التراشق بالاتهامات والخيانات والمؤامرات محل النقاش الجدي في المشاكل والصعوبات ذاتها. حتى صار النقد يعني تلقائيًّا التشهير بالآخر القريب أو البعيد وصارت المؤامرة هي الحل الأبسط لتفسير الفشل أو الهرب من المراجعة.

لذلك، من المستحيل أن تجد حركة أو حزبًا أو مجموعة أجرت مراجعة ذاتية تعرفت فيها بأخطائها، وسعت إلى تصحيحها بعد سلسلة الهزائم والإخفاقات التي شهدتها المنطقة منذ الستينيات. وليس السبب في ذلك نقص الخبرة أو الوعي أو انعدام ثقافة النقد والمراجعة، بل الخوف من خسارة المكانة والسمعة والسلطة. فلو كان هدف خطاب العقلانية والتنوير إرساء الحداثة بالفعل، لما صعب على المفكرين اكتشاف وسائل تحقيقها، سواء في محو الأمية الثقافية ومن قبلها الهجائية، أو في نقد سياسات الحكومات وخططها الاجتماعية والتنموية، بما في ذلك في ميادين التعليم والثقافة والارتقاء بمستوى وعي الجمهور وتعليمه.

في المقابل، لا يمكن استخدام العقل كخطاب سلطة ونفوذ أن يوجه المثقف في طريق المراجعة العقلانية أو الموضوعية، بل يحثه أكثر على اعتبار التخلف عاهة وراثية وإلصاق الجهل والأمية بالجمهور الذي يسعى إلى إقناعه بدونيته وبأن من مصلحته الاعتراف بنقصه والتسليم لـ "عقلائه". وسواد ثقافة الاتهام ورمي المسؤولية على الآخر وهنا عامة الشعب، والتهرب من المواجهة يفسر إلى حد كبير افتقارنا إلى النخب الفاعلة والمتضامنة ومن وراء ذلك الشح الكبير في رصيد الثقة الذي يتمتع به الأفراد، ومن ثم سيطرة روح الغيرة والتباعد والحسد والكراهية بين العناصر المرشحة بالضبط لشغل مناصب قيادية. والسبب أن ما يصنع النخبة الفاعلة كأي جماعة أخرى ويعزز تضامن أفرادها ويمكنهم من العمل المشترك هو رأسمال الثقة المتبادل بينهم. والمراجعات الموضوعية التي يعترف فيها الأفراد بأخطائهم ويعطون تفسيرًا مقبولًا لها هي التي تعزز ثقة الأفراد فيما بينهم وثقة جمهورهم بهم. وأبرز عامل في تكوين القيادة هو خلق الثقة والحفاظ عليها وتغذيتها. وما قضى على فرص نشوء قيادات فاعلة ومستقرة في الثورات العربية الشعبية الأخيرة هو ميل الأفراد المتنافسين على احتلال مناصب القيادة إلى تشويه صورة أندادهم وضرب الثقة بهم ما نتج عنه تدميرًا متبادلًا للثقة الشعبية بجميعهم.

الحداثة بوصفها معركة

لا تصمد أطروحات المثقفين العرب التي تربط بين التراث والتخلف أمام وقائع التاريخ والجغرافيا السياسية. ولا يمكن اختصار مسألة الحداثة في اكتساب الشعوب المتأخرة ثقافة العقل أو تحصيل العلم بأي معنى من المعاني، وبشكل خاص ليس بمحاكاة تيارات الفكر التي عرفتها المجتمعات الغربية منذ عهد النهضة أو عصر التنوير، والاقتداء بها، كما لو كان من الممكن إعادة التجربة ذاتها مرات ومرات في سياقات تاريخية وجيوسياسية متغيرة وأحيانًا مقلوبة كليًّا.

ومن الطبيعي ألا يعثر الباحثون على مفتاح التقدم في التراث العربي أو الإسلامي القديم. فهو لا يوجد أيضًا بشكل مسبق في التراث الصيني أو الياباني أو الروسي، وبالخصوص ليس في ثقافة القرون الوسطى الأوروبية الدينية أو الزمنية. ولو حصل ما كان التقدم والحداثة التي جسدته ثمرة قطيعة في التفكير والممارسة مع الماضي، ولما كانت قد وجدت المدنية الجديدة وما تمثله من اختلاف عن سابقاتها في أنماط الحياة والإنتاج والتفكير والأخلاق والبحث العلمي، ولكانت استمرارًا للمدنية الآفلة.

فالحداثة الغربية ابنة تاريخها. وقد كانت تتويجًا لصراعات أوروبا الداخلية والخارجية، الفكرية والسياسية، وموقعها في التوازنات الدولية، وما طرأ من تطور وطفرات على ثقافتها منذ ما سمي عصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. ومن الاستجابة الإبداعية للنخب المثقفة والسياسية على الفوضى التي ميزت القرون الوسطى ونجاحها في وضع أسس نظام جديد يساعد على تجاوزها. وفي هذه الصراعات المتعددة الأشكال، الاجتماعية والسياسية والثقافية، على مستوى الأمم والأقاليم والعالم، تبلورت الإجابات الجديدة على مشكلات لم تعرف سابقًا الحل وتلك التي ولدتها الحداثة نفسها، وظهرت الأفكار والنظريات والمفاهيم والمبادئ والعلوم الجديدة التي حفزت الوعي الإنساني إلى الاجتهاد والإبداع والابتكار. وما يدفعنا اليوم في مجتمعاتنا إلى البحث في العقل والتراث هو هذه الأزمة الحضارية ذاتها التي وضعنا فيها تغيير الحداثة (الغربية)، شروط إنتاج الحياة المادية والسياسية والمعنوية للمجتمعات. وإذا كنا لا نزال نتخبط فيها فلأننا نبحث عن مفتاح حلها في المكان الخطأ، أي في نقائص تفكير أسلافنا لا في تهافت تفكيرنا ونظرياتنا نحن الأحياء والمعاصرين الذين يقع علينا عبء التصدي لمشكلات لم يكن يعرفها أسلافنا ولا كانوا قادرين على فهمها قبل أن تولد.

كما لا يمكن فهم تاريخ المجتمعات الراهنة في الغرب والشرق والشمال والجنوب بمعزل عما أحدثته هذه اللحظة من قطيعة جذرية في تاريخ هذه المجتمعات المخضعة، من داخل تاريخها بين ماضيها وحاضرها، ومع المجتمعات الأخرى الجديدة المتسيدة. ولا بصرف النظر عن نشوء نظام جيوسياسي دولي تحولت فيه المجتمعات الأوروبية ثم الغربية إلى مركز التراكم العالمي للموارد والرساميل والإبداعات التقنية والفكرية والاستثمار المنتج والمثري بينما أصبحت المناطق الأخرى المستعمرة هوامش وأطرافًا لا دور لها سوى تصدير العمالة غير الماهرة وأحيانًا شبه العبودية والموارد الطبيعية. وفي هذا السياق أيضًا، تأسس نمطان من المجتمعات الحديثة، ديناميكية مسيطرة تملك القرار والتفوق العسكري والمادي والعلمي والتقني وتابعة تعمل في خدمة الأولى وتلبي حاجاتها. وهذه الوظيفة التي نذرت للبلدان التابعة في النظام العالمي الجديد هي التي تكفلت بتفكيك بنياتها القديمة وخصوصياتها بما في ذلك بنيتها الأيديولوجية وهويتها وأفكارها، وإعادة تركيبها بما يتماشى مع إعادة إنتاج علاقات السيطرة والتبعية.

وهذا ما يفسر لماذا لا تتجسد الحداثة في صورة واحدة في الولايات المتحدة وأوروبا وفي بقية بقاع العالم بالرغم من أن أنماط الإنتاج المادي وشروط الإدارة والحكم والوسائل التقنية والعلوم ووسائل الترفيه أصبحت واحدة. هذا ما تجيب عنه إشكالية التخلف والتقدم، أي الحداثة الرثة والحداثة المليئة والناجزة، وهما نمطان مختلفان يعبران عن مواقع المجتمعات في سلم توزيع الموارد المادية والمعنوية ومن ثم علاقات القوة والسيطرة من جهة والخضوع والتبعية من الجهة الثانية.

لا تقتصر مسألة الاندماج في الحداثة العالمية أو إعادة إنتاجها في المجتمعات على اكتساب وعي حديث أو عقلاني ولا تغيير الأيديولوجيا. فهي أخطر من أن تكون مسألة اعتقاد وإيمان، ومن باب أولى مسألة تعامل مع التراث أو الاقتداء بنموذج معرفي أو فكري تكفي محاكاته حتى يحصل التقدم. إنها معركة من صلب الصراع التاريخي والعالمي في سبيل إعادة توزيع عناصر التقدم التقني والعلمي وعوائده، وفرص العمل ورأس المال الاجتماعي الذي ينتج الثقة ويغذي الأمل في الحاضر والمستقبل، وينشئ التضامن والعواطف والتوجهات الإيجابية عند الشعوب والمجتمعات. وليس لفكرة الأمة الحديثة قيمة إلا بما ضمنته الدولة (الحديثة) من

القيم المؤسسة لها: الحرية والمساواة وسلطة القانون والسعادة الدنيوية، وما نتج عن ذلك من تنامي رصيد الثقة عند الأفراد والجماعات في المجتمع المكون من شركاء متساوين وقادرين على تنظيم شؤونهم وحل تناقض مصالحهم من دون حاجة إلى اللجوء إلى السلاح. وعلى هذا الرصيد تراهن المجتمعات لتعزيز موقعها في شبكة توزيع السيطرة العالمية وتعظيم فرص التقدم والحداثة. وهذه الثقة هي التي استهدفها وهدرها منطق العنصرية الذي أورثته النخبة الاستعمارية إلى نخب محلية تحولت في سلوكها وتفكيرها وعواطفها إلى طبقة جديدة من المعمرين المحليين، بدل أن تكرس جهودها، كما فعلت نخب عدة، في العمل على توفير شروط بناء أمة سيدة وشعب حر قادر على مواجهة تحديات الحداثة وتناقضاتها.

من هنا، لا تدور معركة الحداثة، حول أي معرفة أو ثقافة أو أيديولوجيا، ولا بين مجتمعات عربية مسلمة ومجتمعات أوروبية وغربية مسيحية. وليس للعقائد هنا أهمية كبيرة إلا عندما يصار إلى تكييفها مع حاجات الصراع من أجل السيطرة، أو في سبيل التحرر منها عند الخاضعين لقيودها.

ولم يضاعف انسلاخ شعوب أفريقية عن ثقافتها وتبني بعضها ثقافة الغرب ولغته ودينه من فرصها في تحقيق الحداثة أو التنمية الإنسانية. بالعكس، لقد استخدم المبشرون، الذين منعوا من العمل في أوروبا العلمانية، هذا الانسلاخ الثقافي لتسهيل إخضاعهم وفتح الطريق أمام المستعمرين لانتزاع أراضيهم وضمان تسليمهم أمرهم واستسلامهم.

إنها تدور في الدرجة الأولى حول عوامل التقدم الأساسية وفي مقدمها سيطرة المجتمعات على قرارها وتحكمها بنفسها وحفاظها على مواردها وتوفير موارد إضافية ونجاحها في انتزاع مواقع استراتيجية والنفاذ إلى أسواق أوسع والاستثمار في تأهيل الأفراد واستقطاب المواهب وتطوير البحث والاختراع. ولا يستقيم كل ذلك من دون سياسة صائبة توفر شروط الدفاع وحماية السلام والأمن الخارجي ولا يمكن أن تقوم من دون مشاركة الأفراد في تنظيم أنفسهم وتطوير نظم الحكم بما يسمح لهم بحل خلافات العقائد والمصالح الطبيعية بالطرق السلمية لضمان الاستقرار والسلام الأهلي.

ولا يقتصر الصراع على هذه الموارد بين الشعوب المتقدمة والشعوب المتأخرة، ولكنه قد يستعر بشكل أعنف أحيانًا بين الشعوب المتقدمة ذاتها في سعي كل منها إلى زيادة نصيبه منها كما أظهرت ذلك الحروب التي خاضتها الدول الأوروبية في ما بينها لتقاسم المستعمرات وما تنطوي عليه من أسواق وموارد وخامات طبيعية. وكان آخرَ تجلياتها الحربان العالميتان اللتان غيرتا وجه العالم وتوازناته الاستراتيجية وأنزلتا أوروبا إلى المرتبة الثانية ونصبتا الولايات المتحدة في مركز القيادة العالمية.

وفي هذا الصراع على المستعمرات، لم تكن جميع الأقطار المستهدفة على مستوى واحد من الجاذبية أو الفائدة، ولم يرتبط مصير البلدان التي استعمرت بقابلية شعوبها للاستعمار كما شاع في أدبياتنا. ولا كان للتخلف الذي نجم عنه شكل واحد قياسي، وآثار متماثلة في جميع القارات والأقطار. كما أن تصفية الاستعمار لم تعطِ نتائج واحدة في جميع مناطق الأرض التي خضعت له، ولا أنجز تحرر المستعمرات السابقة بأسلوب واحد. هناك مستعمرات فقدت قيمتها كليًّا بعد نهب مواردها الطبيعية، ومستعمرات تتخذ أهميتها من مواقعها الاستراتيجية، وأخرى من كونها حلقة ضرورية في الحفاظ على مصالح ومشاريع إضافية.

ومعرفة هذا الوضع ما بعد الاستعماري وتطور العلاقات داخل منظومة السيطرة العالمية، والخيارات الاستراتيجية والسياسية التي حكمت علاقة المركز بالمحيط في هذه المنطقة أو تلك من الأمور الأساسية لفهم نوعية اندماج هذا القطر أو ذاك في منظومة الحداثة العالمية. ومن الواضح أنه كان لمنطقة الشرق الأوسط، والشريط العربي الذي يحيط بها ويغلق تمامًا سواحل البحر المتوسط الجنوبية والشرقية، أهمية أكبر في نظر القوى الدولية المتنافسة الكبرى مما يمكن أن تمثله بعض الأقطار الفقيرة بالموارد الطبيعية أو بالمواقع الاستراتيجية. وهذا ما يفسر بطء انحسار العلاقات الاستعمارية عنها واستمرارها حتى اليوم منطقة تجاذبات ونزاعات وحروب بالوكالة بين القوى المتنازعة على السيطرة العالمية.

من هنا، لا يغني الإيمان بأسبقية قيم الحداثة لربح رهاناتها. ولو كان الأمر كذلك لما وجد سبب للحروب إطلاقًا، لا بين الدول ولا داخل الدول بين الطبقات والجماعات والأفراد. الحداثة، بما تعنيه من حيازة القيم، النادرة أكثر من الذهب: السلام والأمن والعدالة والحرية والمساواة وحكم القانون والرفاه المادي، تعكس الموقع الذي يحتله كل شعب في شبكة العلاقات والمصالح والفرص وتوزيع

الموارد الخاصة بكل مجتمع والموارد العالمية، وكل فرد أيضًا في شبكة علاقات توزيع المصالح المادية والمعنوية في مجتمعه الخاص.

وتحصيل جميع هذه المصالح والمكتسبات والقيم لا يرتبط بالحرص على أي هوية ثقافية أو مذهبية، بل بالدفاع عن الوجود نفسه. بالتالي، بالصراع المتعدد الأبعاد والأطراف لاحتلال المواقع المتباينة على سلم التنمية الحضارية: على الاستثمارات، رأس المال، العلم والمعرفة، التقنيات المتقدمة، فائض القيمة العالمي وجميع عناصر التقدم التي تصنع الازدهار الفكري والثقافي، وتعزز السلام الأهلي وبناء دولة الحرية والقانون والديمقراطية وتبعث الطمأنينة والسعادة والرخاء.

هذا يعني أخيرًا أن الحداثة ليست سلعة جاهزة معروضة في سوق التقدم العالمي، يمكن اقتناؤها بحسب الرغبة والطلب. إنها معركة من صلب الصراع التاريخي والعالمي من أجل السيطرة وإعادة توزيع القوة المادية والمعنوية، أي رأس المال الاقتصادي والتقني والعلمي، وأهم منه رأس المال الاجتماعي الذي هو الثقة، التي تصنع التضامن وتوحد الأفراد وتنشئ القوى الحية. وليس لفكرة الأمة الحديثة قيمة إلا بما تبعثه القيم المؤسسة لها: الحرية والمساواة وسلطة القانون والسعادة الدنيوية، من ثقة عند الأفراد والجماعات في المجتمع المكون من شركاء متساوين وفي المستقبل. وعلى تنمية رأسمال الثقة، تراهن المجتمعات لتعزيز موقعها في شبكة توزيع السيطرة العالمية وتعظيم فرص التقدم والحداثة.

من هنا، لا تدور معركة الحداثة، أو الانخراط في حداثة يملك أصحابها مفتاح القرار فيها، حول الثقافة والعقيدة، أو بين مجتمعات عربية مسلمة ومجتمعات أوروبية وغربية مسيحية. وليس للعقائد هنا أهمية كبيرة إلا عندما يصار إلى تكييفها مع حاجات الصراع من أجل السيطرة أو في سبيل التحرر منها عند الخاضعين لها. إنها في الدرجة الأولى معركة حول عوامل التقدم الأساسية والمادية: الموارد الطبيعية، المواقع الاستراتيجية، طرق التجارة والأسواق، اليد العاملة الرخيصة، العقول المهاجرة، العلوم والاختراعات التقنية. ولم يزد انسلاخ نخب الشعوب المخضعة عن ثقافتها وتبني ثقافة الغرب ولغته وخطابه، فرصها في تحقيق الحداثة أو التنمية الإنسانية. بالعكس، لقد استخدم المبشرون، الذين منعوا من العمل في أوروبا باسم العلمانية، هذا الانسلاخ الثقافي لتسهيل إخضاع تلك الشعوب وفتح الطريق أمام استعمارها وضمان تسليم أمرها لمخضعيها.

ولم يقتصر الصراع الذي أنتج التقدم من جهة والتخلف من الجهة الثانية مع الشعوب المتأخرة للسيطرة على مواردها، ولكنه جرى بالعنف نفسه، وأحيانًا أكثر، بين الشعوب المتقدمة على تقاسم المستعمرات وتوسيع دائرتها في أراضي المعمورة التي احتلتها، وكان آخرَ مظاهره الدموية الحربان العالميتان اللتان غيرتا وجه العالم وتوازناته الاستراتيجية والسياسية.

وفي هذا الصراع على توسيع دائرة النفوذ والسيطرة، لم تكن جميع الأقطار المستهدفة على مستوى واحد من الجاذبية أو الفائدة، وليس القابلية، للاستعمار. ولا كان للاستعمار شكل واحد قياسي، ولم يترك الآثار نفسها في جميع القارات والأقطار. كما أن تصفية الاستعمار لم تتخذ صورة واحدة في جميع مناطق الأرض التي خضعت له، ولا أنجز تحرر المستعمرات السابقة بطريقة واحدة. فثمّة مستعمرات فقدت قيمتها كليًا بعد نهب مواردها الطبيعية، ومستعمرات تتخذ أهميتها من مواقعها الاستراتيجية، وأخرى من كونها حلقة ضرورية في الحفاظ على مصالح ومشاريع أخرى.

في التخلف والتأخر

إن التخلف الذي يتعارض مع التقدم والذي نعاني منه مثل بقية البلدان التي قوضت بنيانها الحقبة الاستعمارية، لا علاقة له بالتأخر الفكري أو الديني أو الاجتماعي. فهو يمثل ظاهرة جديدة تختلف كليًا عن ظاهرة التأخر أو الانحطاط التي تحدث عنها النهضويون العرب والمسلمون في منتصف القرن التاسع عشر. فالأول يشير إلى تقادم منظومة اجتماعية، مستقلة وحرة في اختياراتها، بسبب استنزاف الموارد المعنوية والمادية التي كانت تغذي ديناميكيتها وتوقفها عن الإبداع والتجديد ومن ثم جمودها. وهذا ما شهدته جميع الإمبراطوريات السابقة، وأدى إلى زوالها وانتقال مركز الحضارة إلى مدنية جديدة صاعدة، في الصين والهند والشرق الإسلامي. وهو الذي يفسر ضعفها وإثارة طمع القوى الصاعدة فيها ثم خضوعها للسيطرة الأجنبية.

أما التخلف فهو ظاهرة بنيوية ارتبطت بنمط اشتغال الرأسمالية مع تقدم الثورة الصناعية والتقنية، والقائم على التوسع في الأسواق، وتعظيم تراكم رأس المال معًا. وفي هذه العلاقة الجديدة، بين المركز المالك للمبادرة والمحيط أو الأطراف التي تخضع لإرادته تكون أول شكل من أشكال العولمة الحديثة. ونشأ في ظله

نمطان مختلفان ومتناقضان في تطور المجتمعات وتحولها. الأول مركزي يملك قراره ويفرض شروطه على الآخر والثاني طرفي وهامشي يتلقى ويسجل الطلبات والضربات والأوامر التي تأتيه من الخارج. الأول يتقدم في شكل تكاملي تنضج فيه العلاقات وتتلاقى في نهاية المطاف الشروط الاقتصادية والسياسية والثقافية في مجتمعات سيدة وديمقراطية وقانونية يتساوى فيها الأفراد في الحقوق والواجبات، وهي أخلاقية، والثاني يتقدم في موضع ويتراجع في آخر، ويتقلب في أحواله بحسب تقلب الأسواق والاستثمارات الرأسمالية والعلاقات الدولية ولا يتطور ولا يكتمل تقدمه أبدًا. والفرق بين التأخر والتخلف كالفرق بين الطفل والقزم. تأخر الطفل قضية وقت ونضج للأعضاء والوظائف الجسدية والذهنية، وتخلف القزم تشوه خلقي بنيوي لا يمكن إصلاحه، وكل ما يمكن عمله هو فهم شروط إنتاجه وتغييرها. فالتخلف ليس تأخرًا ولكنه حداثة من نوع رث، معاق ومشوه لا علاقة له بشروط حياة مجتمعات ما قبل الحداثة في نمط الإنتاج ولا في التنظيم الاجتماعي والتنظيم السياسي ولا في المعرفة ولا في الثقافة والفكر والأيديولوجيا.

من هنا، لم يعد التقدم مسألة خاصة بكل قطر أو كل شعب، وإنما هو مسألة عالمية مرتبطة بنوعية السياسات والاستراتيجيات الاقتصادية والعسكرية والثقافية للدول الكبرى التي تقود إلى هذا التفاوت الصارخ بين ما تحصل عليه بلدان المركز من موارد كبيرة وما يبقى للبلدان الضعيفة من فتات. فهو ليس نقيض التقدم بل قفا العملة الواحدة، تمامًا كما أن الحداثة الرثة، أي الفاقدة الهوية والديناميكية والسيطرة الذاتية والقدرة على إعادة إنتاج قيم الحداثة المادية والمعنوية من الداخل، هي الوجه المظلم للحداثة، التي تتجمع فيها مشاكلها وتناقضاتها ومفارقاتها وتتلقى قشورها وتشكل امتدادات "سرطانية" أحيانًا لها. وهي لا علاقة لها بإعادة إنتاج المدنية القديمة، الإسلامية أو الهندية أو الصينية أو الأفريقية أو الأميركية اللاتينية أو استمرار تأثيرها.

وبالمثل، ليس للفوضى السياسية وانعدام الديمقراطية وانتشار النظم الاستثنائية الاستبدادية في معظم البلدان المتخلفة، علاقة بأي تراث ديني أو ثقافي أو عصبيات أهلية، بل هي التعبير عن عقم الدولة والنظام الحديثين المتخلفين اللذين نشآ على هامش الدول السيدة القائدة للتقدم والمسيطرة على مفاتيح أسراره والغيور على

الاحتفاظ بتفوقها فيه. ولا ينجم عقمها عن تقليديتها أو سمتها الإمبراطورية أو السلطانية أو الأبوية، بل من حداثتها المستلبة للمركز والمفرغة من مضمونها وقدرتها على التقدم والتفتح والنضج. فهي دولة حديثة في بنيتها الأساسية، لكنها منزوعة السيادة والإرادة والموارد والفرص وعاجزة عن إثارة أي حماسة أو أمل بالمستقبل، لأنها فقدت هويتها الأصلية التي كانت وراء تشكيلها كفكرة وسلطة مركزية ومؤسسات وقواعد تنظيم وإدارة ولم تعد سوى قشرة خارجية تغطي على فراغ الدولة (السيادة) بعد أن امتصت وسلبت روحها وأُخصِيَت ولم تعد قادرة على تحقيق أي من وظائفها الأساسية وفي مقدمها المواطنة الحرة.

لذلك، بقي التخلف، وهو التحدي الأكبر الذي يواجه البشرية في هذا القرن، حالة مستدامة تعيش جنبًا إلى جنب مع التقدم المطرد الذي تعرفه بلدان قليلة، وتزداد تفاقمًا مع تقدم المركز وتنامي قوته وسطوته. وهو لا ينفصل عن نمط الرأسمالية الكومبرادورية التي تفتقر إلى مشروع اجتماعي داخلي، وسياسة مستقلة وتفضل العيش في اللحظة الحاضرة ولا يهمها كثيرًا مصير جمهور شعوبها.

لا يمكن فهم التخلف من خارج هذه العلاقة التي تجعل الأطراف الضعيفة والهشة تتلقى النصيب الأكبر من الأزمات التي تصيب النظام العالمي، وتقوض بشكل دائم استقرار مجتمعاتها وتحول الكثير منها إلى مسرح لحروب الوكالة. هذا ما نشهده اليوم في أوكرانيا وما شهدناه من قبل في فيتنام وأفغانستان والعراق وسورية واليمن وليبيا ومعظم الدول الأفريقية والأميركية اللاتينية والآسيوية. لذلك، لم نشهد، بمرور الوقت، تراجعًا لظاهرة التخلف العالمية، بل مزيدًا من تفاقمها. ولا نخطئ الظن إذا قلنا أن وضع العالم العربي في الخمسينيات، وحتى في ما سبقها من عقود، كان أفضل في معايير التنمية البشرية وحقوق الإنسان ومستوى الاستقلال الاقتصادي والسياسي مما صار عليه اليوم[22].

(22) رغم قدمه لا يزال كتاب ديفيد هارفي أكثر حداثة اليوم من الأمس، خصوصًا في ما يتعلق بإشكالية التراكم البدائي المستمر الذي كانت قد طرحت فكرته روزا لوكسمبورغ.
David Harvey, *Les limites du capital*, Nicolas Vieillescazes (trad.), Cédric Durand (préf.), coll. "Lignes rouges" (Paris: Amsterdam éditions, 2020).

وكما مر ذكره، قدر تقرير Progress in Political Economy (PPE) خسائر بلدان الجنوب من 1960 إلى 2021، بأكثر من 152 تريليون دولار. ينظر:
Dylan Sullivan, "The Global South has Lost $152 Trillion through Unequal Exchange since 1960," Progress in Political Economy (PPE), 8 June 2021.

وكما هو واضح، لم يقتصر التخلف على شعب من دون آخر. فالتخلف بجميع أشكاله هو اليوم إرث مشترك عن الحقبة الاستعمارية وما بعدها للأغلبية العظمى من الشعوب، ولم ينجُ من مصيره إلا عدد محدود جدًّا من المجتمعات التي واتتها الظروف وحظيت بنخب سياسية ومثقفة خاضت معها المعركة الشرسة من أجل السيادة والاستقلال ونجحت فيها وصارت حرة في تقرير مصيرها.

واختلف مصير شعوب أميركا الهندية على سبيل المثال عن مصير الشعوب الأفريقية، وكان لفارق التطور الحضاري الكبير، التقني والسياسي والثقافي، الدور الأكبر في تمكين التجمعات الأوروبية الوافدة من أوروبا من إبادة السكان الأصليين واحتلال أراضيهم واستملاكها. هل كان من الممكن مثقفيهم تنظيم مجتمعاتهم على الطريقة الحديثة وتحقيق نتائج أفضل؟ بالتأكيد ليس في جيل واحد. قوة الغزو الأبيض قطعت عليهم طريق التطور وأبادتهم قبل أن يستوعبوا قوانين الحضارة والحرب الحديثة.

وبعكس الصين التي كانت متكونة وموحدة في ظل سلطة مركزية سيدة حتى مجيء الاستعمار، عرفت البلاد العربية في الحقبة السابقة على الاجتياح الأوروبي تفككًا كبيرًا وخضعت أقطارها لسلطات محلية وأجنبية متعددة حالت دون تشكيل نخبة عربية موحدة قادرة على توليد إرادة مشتركة وبلورة مشروع شامل للتقدم العربي. كما أن موقعها الجيوسياسي بمحاذاة أوروبا الصاعدة وعلى مفترق الطرق التجارية والاستراتيجية بين قارات العالم الثلاث الرئيسية زاد من أطماع الدول المجاورة في السيطرة عليها ومن قدرتها على التحكم بقراراتها ونخبها.

الواقع وتغييره

في خضم هذه الصراعات المتعددة والمتجددة، تشكل العالم الحديث الذي نحن جزء منه. وتعكس التشكيلات الاجتماعية المتنوعة التي نعرفها اليوم حصيلة الصراع الذي خاضته مجتمعاتها للاندراج القسري أو الطوعي في الحداثة، وخصوصيتها وفرادتها.

لذلك، أصبح سؤال: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ ومعه سؤال: لمَ تقدم الأوروبيون وتأخرنا نحن؟ من الماضي ومن دون معنى. المطلوب هو الإجابة على سؤال لماذا نجحت بعض الدول النامية أو المستعمرة في تغيير واقعها الاستعماري والمتخلف وأعادت بناء نفسها من جديد وأخفقت الأقطار العربية؟ وهذا يعني

التفكير في سياساتنا وخططنا نحن الذين نعمل من أجل التقدم والحداثة منذ قرنين لا في خطط أجدادنا، وأن نسأل عما إذا لم يكمن الخطأ في خياراتنا الاستراتيجية الداخلية والخارجية، ونناقش في الخيارات الجديدة المطروحة أمامنا لتحقيق ما فشلنا فيه واستعادة قدرتنا على التحكم بمصيرنا؟

يعني هذا تقديم مراجعة الذات وتحديد المسؤوليات الذاتية للفاعلين على الكشف عن مثالب التراث، والبحث في الأخطاء أو الخيارات السلبية التي أدت إلى الإخفاق، سواء كانت واعية أو غير واعية، والتي من دونه يستحيل الإعداد لمشروع جديد وإعادة إطلاق عجلة العمل الجماعي الذي يتوقف عليه أي تغيير. فإذا كان التخلف واقعًا تاريخيًّا فرضته علينا الجغرافيا وموازين القوى والتحولات التاريخية التي لا سيطرة لنا عليها، فإن تغييره أو التكيف معه والخضوع له ليس مفروضًا علينا، بل هو مرتبط بوعينا وتفكيرنا واختياراتنا وصحة تحليلاتنا وجرأتنا على مراجعة أنفسنا وإدراكنا مسؤولياتنا. وعليه تتوقف قدرتنا على إعادة بناء القوى والنخب الاجتماعية التي لا يوجد تغيير من دونها. وهنا يكمن الدور المركزي والضروري للنخبة المثقفة، لتعيد الأمور إلى نصابها، وتنير للمجتمعات طريقها. ولا توجد قوة تستطيع التقدم بالشعوب إلى غاياتها غير الشعوب ذاتها، عندما تعي حقيقة أحوالها وتصمم على تغيير شروط حياتها.

وهذا ما يفسر اختلاف مصير الشعوب في مواجهة التحديات ذاتها: مصير شعوب أميركا الهندية مقارنة بمصير الشعوب الأفريقية كلها أو معظمها، وحتى عن مصير جنوب أفريقيا وروديسيا السابقة، والجزائر التي كانت منذورة للمصير الاستيطاني ذاته. ومصير المشرق والبلاد العربية، وفي مقدمها مصير فلسطين الذي ارتبط بأبعاد جيواستراتيجية جوهرية. فمما لا شك فيه أنه كان للهوة الحضارية التي فصلت المجتمعات الهندوأميركية في ميادين المعرفة العلمية والتقنية وأساليب التنظيم السياسي والعسكري وتفوق مجتمعات المستوطنين الأوروبيين الدور الأكبر في تمكين الشعوب الأوروبية من الحلول محل السكان الأصليين الذين واجهوا أعداءهم بأسلحة بدائية وتنظيمات قبلية، تحولت فيها مقاومتهم إلى عملية انتحارية. هل كان في إمكان مثقفيهم تنظيم مجتمعاتهم على الطريقة الحديثة وتجنب الإبادة؟ نعم، لكن ليس في جيل واحد. فقد شكل الغزو الأوروبي عاصفة حقيقية قطعت عليهم طريق التطور ونجحت في إبادتهم قبل أن يستوعبوا قوانين الحضارة والحرب الحديثة.

في المقابل، ما كان مصير المشرق، على سبيل المثال، لو أن نخبة "المؤتمر السوري" التي أعلنت استقلال المملكة السورية (1920) وصاغت دستورها، رفضت إنذار الجنرال الفرنسي غورو وانتقلت من دمشق إلى الجبال لتعبئة الشعب وتنظيم المقاومة ضد الاحتلال، كما فعل كمال أتاتورك بعد احتلال القوات البريطانية اسطنبول ورحيله وجمعيته الوطنية إلى أنقرة، لمواصلة القتال الذي لم يتوقف إلا بتحرير الأراضي التركية وطرد الاحتلال وفرض سيادة الدولة التركية الجديدة عليها؟ وما كان مصير المشرق العربي لو أن الملك فيصل، بدل أن يقبل عرض البريطانيين بنقله إلى العراق ليكون ملكًا عليها منزلًا بـ"البرشوت" تحت وصايتهم، اختار المنفى في أي بلد عربي يشاء، لاستنهاض الشعب ضد الاحتلال، كما فعل ملك المغرب محمد الخامس عندما ترك المغرب إلى القاهرة ولم يعترف بالاحتلال الفرنسي؟ وبالمثل، ماذا لو أن وزير الدفاع يوسف العظمة الذي قرر الدخول في معركة رمزية يعرف مسبقًا أنها خاسرة، دفاعًا عن شرفه العسكري وفكرته عن السيادة الموروثة عن ثقافته الإمبرطورية، عوض أن يذهب إلى ميسلون للشهادة، صعد بجيشه الصغير إلى جبال اللاذقية أو غيرها أو حتى إلى الأراضي التركية للإعداد لمعركة استقلال حقيقية؟ لم يحصل ذلك لأن نخبة المؤتمر السوري، أي نخبة بلاد الشام في ذلك الوقت، لم تكن ترى في الغرب إلا الحليف الصديق، وقدوة ومرجعًا ووصيًّا فعليًّا - نفسيًّا وعقليًّا - قبل أن يفرض وصايته الرسمية بالقوة العسكرية. لكن لو حصل أي خيار من هذه الخيارات لما تحولت اتفاقية سايكس-بيكو إلى مناحة دورية للوطنيين السوريين، ولمحَا انتصار الثورة السورية الاستقلالية أثرها إلى الأبد في الذاكرة وعلى الأرض. هنا تظهر أهمية خيارات النخب وقيمها وجدارتها[23].

---

(23) عندما طرحت مسألة الرد على إنذار الجنرال غورو على النقاش في المؤتمر السوري، كانت ردة فعل الأكثرية من النخبة الفيصلية بمن فيها الملك الهاشمي، الانصياع للإنذار وحل الجيش وقبول الأمر الواقع. وحده وزير الدفاع يوسف العظمة رفض التسليم وقرّر خوض معركة يعرف أنها خاسرة سلفًا. أما الملك فيصل الذي أجبره الانتداب الفرنسي على المغادرة، فلم يرفض أن يعرض عليه البريطانيون الذين خانوا وعودهم لوالده الشريف حسين وحطموا حلم المملكة العربية المستقلة وتشاركوا تقسيم أراضيها وتفتيتها، الانتقال من دمشق إلى بغداد ليكون ملك العراق الخاضع للانتداب البريطاني. هذه عينة من ثقافة النخبة العربية المشرقية التي قادت السياسة العربية في المشرق. أما الثورة الشعبية ضد الانتداب فقد قامت بها زعامات أهلية ارتقت إلى مستوى الزعامة الوطنية ويكاد يغيب عنها أثر المثقفين الحديثين.

هذا ما حصل أيضًا في خيارات النخب العربية بعد هزائم الحركة التحررية العربية الثلاث: في تحقيق الوحدة وفي حرب 1967 وحرب 1973 ضد إسرائيل، وبعد انهيار مشاريع التنمية وبعد الثورات الصناعية والزراعية والاشتراكية. فبدل أن تراجع النخبة المثقفة، المسؤولة الرئيسية عنها، بمثقفيها وسياسييها الذين كانوا في الدرجة الأولى من المثقفين أيضًا، أيديولوجيتها وخياراتها السياسية واستراتيجياتها، رمت المسؤولية ببساطة كما رأينا في الفصل السابق على الجمهور، واعتبرت أن سبب الهزيمة والانهيار وخسارة معركة التقدم والحداثة يقع على عاتقه لتمسكه الأعمى بالتراث، وقيمه المحافظة، بعد أن حملها الشعب (الجاهل والمتخلف) ذاته على الأكتاف قبل سنوات تأييدًا لشعاراتها.

بهذه الخيارات والأفكار الخاطئة التي تبنتها نقلت النخبة القائدة والموجهة محور الصراع من مكانه الصحيح، إلى المكان الذي كان المطلوب تجنبه بأي ثمن: أي تعميق النزاع الأهلي والانقسام الداخلي حول أفكار ومسائل مختلقة، أو ثانوية، ما كان لها إلا أن تخفي التحديات الحقيقية وتشتت القوى وتضيع بوصلة النخبة والجمهور معًا. استبدلت مشروع التحرر بلفظية الحداثة، وجعلتها مساوية للعقل، وحولت التراث إلى عقبة تحول دون الوصول إليها، بدل التوجه إلى محاربة القوى الخارجية والداخلية التي تسببت في إخفاقها، وفي مقدمها النظم الدكتاتورية والعسكرية. وانتهت إلى التحالف من جديد مع الغرب الذي قوض مسيرتها، والتصالح مع أكثر النظم الدكتاتورية طغيانًا وفسادًا، والقبول بها وتسويقها.

فما الذي يمكن أن تغيره، في أوضاع المجتمعات العربية وشروط تقدمها، "إعادة تدوين" جديدة للعلوم العربية القديمة الدينية أو الدنيوية من منطلق العقل الأرسطي أو الرشدي؟ وماذا يقدم لنا، في المعركة التنموية والتحديثية التي تحصل أمام أعيننا في كل مكان، وتجر دولًا عظمى إلى خوض حروب ضارية بينها، وتحطم دولًا، وتهدم مدنًا على رؤوس شعوبها، أن نكسب مزيدًا من المؤمنين بديانة العقل أو بالعلمانية ضد الديانة السماوية؟ وكيف ستتمكن من الدفاع عن مصالحنا ومواردنا الطبيعية الضئيلة إذا قبلنا أن ندفع بمجتمعاتنا إلى حرب أيديولوجية لا مخرج منها، كجميع الحروب الدينية؟ وماذا يمكن أن نتوقع حصاده من هذه الحرب سوى تأبيد الدكتاتورية وحكم الأقلية من جهة، ودفع أكثرية الجمهور الذي نراهن عليه

لربح المعركة التنموية والتقدم نحو الحداثة، إلى الانشقاق والتمرد والانكفاء على نفسه وتغذية مشاعره التمردية؟ وما حظوظ تقدم الإيمان بأفكار الحداثة وقيمها إذا أصبحت في نظر الجمهور مرادفة للاستبداد والتعسف وفقدان الحرية والعدوان على اعتقاداته بعد حرياته وحقوقه، مهما كان مضمونها؟

شماعة التراث

أخيرًا، ليس التراث، أي تراث ثقافي أو ديني، حمضًا نوويًّا يعيد إنتاج البشر مثلما ولدوا إلى الأبد. وإلا لم يكن تراثًا ثقافيًّا وفكريًّا، بل غريزة طبيعية. ولا تنشئ الغريزة ثقافة ولا حضارة بل هي نقيضهما. ولأن التراث لا يلغي العقل لأنه ثمرته، كان في إمكان البشر جميعًا، مهما كان جنسهم وأصلهم، أن يعيدوا النظر في معارفهم ويتعلموا: من تجاربهم الشخصية والمجتمعية ومن جيرانهم ومن المجتمعات البعيدة منهم أيضًا. ولولا ذلك لما كان من الممكن أن تنتقل الابتكارات من مجتمع إلى آخر ومن حضارة إلى أخرى.

أولًا، لأن المجتمعات لا تعيش منعزلة في فقاعة مغلقة، ولكنها تتأثر بتجارب بعضها بعضًا، منذ القدم، وهذا ما يدفعها إلى مراجعة التفكير في أوضاعها. هكذا اكتشف بعض الحاكمين ورجال الدين من النخبة القديمة، الذين أصبحنا نطلق عليهم صفة متنورين، التغيرات الحاصلة في محيطيهم القريب والبعيد، وسعوا إلى تغيير أوضاعهم بدلالاتها.

ثانيًا، لأن البشر، ليسوا "زومبيات" يتحركون في مماتهم، بل أفراد عاقلون يميزون بين الأشياء ويختارون الأصلح لهم، أي يميزون مصالحهم، حتى عندما يملأ الاعتقاد الديني الصادق قلوبهم.

ثالثًا، لأن مقتضيات الحفاظ على البقاء والذات، ومنها الحرية والاستقلال وتلبية الحاجات الأساسية من أمن ووسائل معيشة ونسل، يتقدم لدى البشر جميعًا على الحفاظ على هوية لا تكف أصلًا عن التحول والتغير، وإلا ما كان العرب غيروا عبادة أوثانهم واعتنقوا الإسلام.

رابعًا، لأن الهوية ليست جوهرة مكنونة وحرزًا دفينًا يتناقلها المحدثون عن الأقدمين، بل هي وعي بالذات وتعبير عنها، ومن صفات الوعي التحول والتقلب

والإبداع والتكيف، وهذا جوهره. لذلك، تستطيع الجماعات مهما كان تأخر تراثها إعادة بناء عناصر هويتها وصوغ مفهومها وصورتها عن نفسها في كل وقت. فالهوية حية تغتني وتتحول ويعاد صوغها باستمرار لأنها مرتبطة بالوجود وليست مطابقة للتراث مهما كان نوعه ودرجة قداسته. فالفرد، كالجماعة، لا يكف عن التفاوض على هويته وتعريفها في كل منعطف وأمام أي تحد يواجهه.

هذا ما يفسر أن عمليات التحديث لم تنتظر الاستعمار، ولكنها بدأت قبله بكثير، وفي سبيل الحماية من مخاطره المتوقعة. وكان أول المبادرين فيها إمبراطوريات وممالك مغرقة في التقليدية، من روسيا بطرس الأكبر إلى مصر محمد علي ويابان عهد الميجي والكثير من ممالك آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية. ولا ينفي مغزى هذه المبادرات فشلها أو قصورها في تحقيق النتائج المرجوة. ولم يشكل التراث عقبة أمام محاولات التحديث عندما وجدت عند النخب السياسية، ولا يحد اليوم حماسة الشعوب لبناء دولة وطنية حديثة والاستثمار في الصناعة والعلوم والتقنية. وكما أنه لم يكن عقبة أمام محاولات التحديث لم يكن أيضًا أحد أسباب إخفاقها.

معركة التراث ليست سوى فرقعة للتغطية على المعركة الحقيقية والهرب من مواجهة مستلزماتها. فلا يحتاج تمثل المعارف والعلوم الحديثة إلى تسويد صفحة التراث أو دفنه، دينيًّا كان أم زمنيًّا، كما لا يحقق إحياؤه التقدم التاريخي المنشود. كل ما ساهم به هذا الطرح كان تحويل الحداثة إلى مسألة أيديولوجية، وإنشاء ما ينبغي تسميته بدعة دين العقل في مواجهة دين الوحي، وإلى ماهية حديثة خالصة في مواجهة ماهية إسلامية خالصة لا تتغير أيضًا. فصار شرط الانخراط في الحداثة والتمتع بمكتسباتها المادية والمعنوية الانسلاخ عن الهوية القديمة وخلع رداء المدنية والحضارة والثقافة الإسلامية الدينية والزمنية[24].

---

(24) ما يأخذه العروي على سابقيه الذين طرحوا مشكلة التأخر العربي، هو استمرار التعلق بالماضي ورفض الحسم. فهو يرى أن "الحسم الذي نتكلم عليه قد وقع بالفعل في جميع الثقافات المعروفة لدينا، ابتداء من القرن 16 إلى يومنا هذا. لم تقبله جماعات محدودة هنا وهناك، لكنها بقيت معارضة ومحاصرة ولم تؤثر أبدًا [قط] في اتخاذ القرارات، لم تثن المسؤولين عن السير في طريق 'ما ليس منه بد' بحسب عبارة إمبراطور اليابان بعد هزيمة 1945. أما التردد وعدم الحسم بدعوى التوسط فلم نلاحظه على هذا النطاق الواسع إلا في ثقافتنا". عبد الله العروي، **مفهوم العقل** (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص 362.

لا جدوى من خلع الأبواب المفتوحة. ولن يتجدد الإسلام إلا إذا تجدد فكرنا وقبل ذلك شروط حياتنا ومعيشتنا المادية أيضًا. وهذا يتطلب بشكل أكبر مراجعة تجربتنا التاريخية في الحداثة، أي إخفاقنا نحن المعاصرين في تأمين شروط توطينها. إن إصلاح التراث يساعدنا على التقدم وربما يشحذ إرادتنا، لكن تركيز النقد عليه يمنعنا من معرفة الأسباب الأساسية أو يدفعنا إلى عدم رؤية الأعطاب الحقيقية الكامنة في ممارستنا العقلية أو العقلانية نحن المحدثين، ورفض إصلاحها. وهذه العوائق ليست الدين مهما كانت حالته، خصوصًا عندما يكون في الحالة التي عليها الإسلام اليوم، ثقافة وفكرًا وتنظيمًا جماعيًّا، بل هي عوائق سياسية واجتماعية واقتصادية وجيواستراتيجية قبل أن تكون روحية، حيث يؤدّي الدين دوره الرئيسي.

العداء للتراث أو الرهان عليه للخروج من التخبط التاريخي الذي نعيشه والعراك معه أو من حوله أو ضده، كانا إضاعة لجهد ووقت لا معنى لهما ولا ثمرة ترجى منهما. ولا أعرف أممًا غيرنا جعل مفكروها من التراث مركز تفكيرهم ومحور نزاعاتهم. بالعكس، لقد حاولت جميعها الاستفادة من تراثها الماضي لتعزيز حضورها في الحاضر، وتجميع أرصدتها ورفع معنويات أبنائها لحجز مكان لها في المستقبل.

ما هو مطلوب ومفيد لنا كما لغيرنا في المقابل، هو أن نقطع مع نمط من الحداثة، وهو الحداثة الرثة، وهي نفسها التخلف، أي مع الثقافة الكومبرادورية التي تتحكم في سلوك "مجتمع النخبة" وتعيد إنتاجه. وهذا ما تقدمه مراجعة جدية وموضوعية لتجربتنا التاريخية الحديثة أو في الحداثة، وإخفاقنا نحن المعاصرين، لا أجدادنا، في تأمين شروط نجاحها.

فأصل التخلف، أو الحداثة المجهضة، قائم في الوجود، أي في الواقع المادي، وليس في الماهية - العربية الإسلامية - وفي الحاضر لا في الماضي، وفي خططنا الراهنة لا في تأخر مدنيتنا وتاريخنا. فهو ثمرة علاقة قائمة لا نتيجة إرث. وهي علاقة أو شبكة علاقات متعددة الأطراف والأهداف بين قطبي الشمال المتقدم والجنوب المتخلف، بين الأمم وبين الطبقات وبين الخطابات العنصرية وشبه العنصرية وبين الشعوب والنخب الاجتماعية التي تهمشها، وليس في أي ثقافة دينية أو قومية.

خاتمة

عودة العرب إلى التاريخ

هل لا يزال التقدم ممكنًا؟

جوابي نعم بشروط:

أولًا، أن ندرك أن الحداثة بما تعنيه من التقدم الاجتماعي (الكفاية المادية) والسياسي (الحكم الديمقراطي) والثقافي (ثقافة حرية الرأي والحوار والاحترام المتبادل) هي المعركة التاريخية الرئيسية لجميع الشعوب التي لا تريد أن تقضي في الأزمة المزمنة والعنف والنزاعات الدائمة. وأنها لا تحصل بالمحاكاة ولا تختصر في تمثل أيديولوجيا مهما كانت علميتها أو عقلانيتها. وليست بضاعة جاهزة تنتظر من يقتنيها، ولا هبة أو منحة يمن بها أحد؛ ولكنها معركة، تخوضها الأمم المتقدمة قبل المتخلفة، لتعظيم فرص التقدم والازدهار والحصول على النصيب الأكبر منها. وهي أيضًا عملية مستمرة لاكتساب المعارف والتقنيات وتنمية المواهب العلمية والفنية. وجهد متواصل لتأهيل الأفراد وتربيتهم ليكونوا مواطنين يعرفون حقوقهم وواجباتهم ويبنون علاقاتهم بمعرفتهم واختيارهم. وهي استثمار في الابتكار والاختراع والإبداع بجميع أشكاله، وهذا هو فائض القيمة الرئيسي الذي يصنع الفارق اليوم بين المجتمعات المتقدمة والمتمدنة والمجتمعات المتخلفة.

وليست المدنية الحديثة إلا ثمرة هذا الجهد العمومي وذاك التعاون بين الأفراد معًا. والأفكار والقيم السائدة في أي مجتمع تعكس شروط حياة أعضائه المادية والثقافية القائمة لا ماضيهم ولا مستقبلهم في ما وراء المظاهر السطحية وأشكال

التعبير اللغوية. فالمسيحية في مجتمع القرون الوسطى القائم على التمييز الطبقي العميق والوصاية السياسية والروحية ليست هي مسيحية القرن العشرين. والإسلام في مجتمع متمدن استبطن قيم الحرية والعدالة والمساواة والاحترام المتبادل، وقبل ذلك احترام الفرد لذاته كإنسان، يختلف بالمطلق عن الإسلام، كما يمارس في مجتمع يفتقر إلى شروط المعرفة والعلم والصناعة والثقافة والتأهيل الفكري والدولة العادلة والحريات السياسية والتربية الإنسانية أو أخلاقها. من هنا، الوسيلة الأقوى لتغيير وعي الناس هي تغيير شروط حياتهم.

ثانيًا، إعادة بناء النظم السياسية على أسس ديمقراطية. وليس صحيحًا أن الديمقراطية لا يمكن أن تقوم إلا في مجتمعات غنية. الديمقراطية يمكن أن تكون في هذه الحالة هي الحامل للتحديث الاقتصادي والتقني والعلمي وتطوير ثقافة الأفراد وعقلنة سلوكهم، أي لن تكون نتيجة أو ثمرة للتطور الصناعي والاقتصادي كما كانت في السابق على هامش تقدم الرأسمالية، وإنما رافعة له بمقدار ما تصبح مدرسة لتعلم قيم المشاركة والمسؤولية وقيم المواطنة المتساوية، وتحد من مخاطر احتكار السلطة أو اختطاف الدولة من نخب أو مجموعات لا هدف لها سوى خدمة أغراضها.

يستدعي ذلك القضاء على النظام الاجتماعي العربي الذي قام ولا يزال على مبدأ الوصاية المركبة: وصاية الغرب على مصير الدول والأنظمة الحاكمة، ووصاية الدول على شعوبها، ووصاية المثقفين على الفكر والرأي والعقيدة، ووصاية رجال الدين على الضمير والإيمان والاعتقاد الديني. فهذه هي الأسس التي قام عليها هذا النظام الذي جمع بين التبعية للقوى الأجنبية وانعدام الاستثمار في التنمية الإنسانية والاقتصادية، وإباحة الفقر والظلم والتفاوت الفظيع في مستويات المعيشة، وتهميش الشعوب وتحييدها، بل الاحتكار للسلطة والثروة والنفوذ من قبل نخبة أو طغمة حاكمة. هذه هي البيئة التي أنتجت حركات التمرد والاحتجاج الإسلاموية التي لم تتوقف خلال نصف القرن الماضي والتي انتهت بالثورات الشعبية التي عجزت عن إنجاز أهدافها لغياب النخب المثقفة والسياسية أو بالأحرى قطيعتها مع شعوبها.

هذا يعني أن مشروعًا طموحًا يهدف إلى كسر جدار التخلف وبناء النظم الديمقراطية والتحرر من السيطرة الأجنبية، يستدعي لا محالة خروج النخبة من ساحة وسائل التواصل الاجتماعي وعودتها إلى العمل مع الناس، والتفاعل معهم

والتعبير عن تطلعاتهم والدفاع عن مصالحهم وحقوقهم وحرياتهم بدل تكبيلهم بالصفات السلبية والاتهامات المجانية. فالقطيعة مع الحقبة الماضية السوداء وتقاليدها وثقافتها وأمراضها تبدأ من هنا: تعزيز الاستثمار في الناس، أي في تعليم الشعب وتثقيفه وتنظيمه وخلق فرص العمل الضرورية للأجيال الجديدة، وهذا هو الطريق لإعادة تأهيل تراثنا وتجديده وفي الوقت نفسه توطين ثقافة العقل والحرية والإلفة والتضامن في المجتمعات.

ثالثًا، المصالحة مع الذات. نجح الغرب في العقود الطويلة الماضية في دفع النخب العربية إلى استبطان الكثير من مشاعر الدونية ورديفتها كراهية الذات، وعكسها تشييئ الهوية عند بعض النخب الإسلاموية. ولا تعني المصالحة مع الذات مجاملة النفس أو التغطية على العورات والنقائص، بل الاعتراف بالخلافات والانشقاقات والشروخ والمصالح المختلفة التي تتقاذفنا داخليًّا، وتلك التي تضعنا في صراع ونزاع مع ذواتنا، أفرادًا وجماعات، ومع بقية مجتمعات العالم الأخرى، وأخذها في الاعتبار وحسمها بدل العيش معها في حداد دائم. وهذا يعني النظر إلى كل ما نواجهه من مشكلات وخلافات واختلافات ومصاعب على أنه من الأمور الطبيعية وجزء من شروط الحياة، والعمل على حله في إطار العقل، والتنازل في ما يمكن وينبغي التنازل فيه وتثبيت ما لا بد من إنقاذه. وهذا هو الطريق الموصل إلى بناء تفاهمات وإقامة شراكات على أساس مبادئ واضحة وتقاسم المصالح والمنافع والاعتراف المتبادل. وهذا ما يجعل الحياة ممكنة ويوسع دائرة التعاون على حساب دائرة النزاع والتباعد والكراهية، ويساعد على إضافة لبنة إلى صرح التضامن الإنساني الذي ينبغي أن يكون الهدف الأسمى للمجتمعات البشرية كافة.

وكي نتصالح مع أنفسنا ونحظى بالسلام الداخلي ونقيم علاقات إيجابية مع الآخر، علينا أن نحل ثلاث مسائل. **الأولى** التحرر من عقدة الاستثناء التي أراد "علماء" وباحثون ومفكرون (عقلانيون جدًّا) إلباسنا إياها، ليميزونا من بقية البشر ويجعلوا منا "أعجوبة" العالم والعصر، غير قادرين على التطور ولا اللحاق بالركب ولا حتى التفاهم مع أحد. وأسقطوا مكبوت ذاكرتهم علينا فصرنا ممثلين أحياء لماضيهم القرسطوي المظلم الذي يريدون إنكاره والوجه المقلوب للإنسانية المتفوقة التي يريدون أن يجسدوها. فأصبح كل ما يمت إلى العرب بصلة ذا بصمة

خاصة تبرز شذوذه عن البشر الآخرين. فلا ديننا دين، ولا قوميتنا قومية، ولا فكرنا فكر، ولا أساطيرنا أساطير. من الواضح أن الهدف من هذا العمل الذي يعبر عن استمرار النزعة العنصرية القديمة هو نزع الإنسانية عن العرب وتحويلهم إلى مشكلة وتبرير استبعادهم من الحماية القانونية والأخلاقية الكونية وتخصيصهم بمعاملة تمييزية تهدف إلى إبقائهم تحت الضغط الدائم لإجبارهم على القبول بالأمر الواقع.

إن أكثر ما أذى العرب وأساء إليهم ودفعهم إلى الانكفاء والانطواء واستبطان القهر والعدوان، وتنمية روح الشعور بالظلم والاغتراب في العالم والنقمة عليه، وعلى الغرب المسير له بشكل خاص، هو السعي الدائم لفردنتهم وتصويرهم كمجموعة عالمية ناشز لم تسلك طريق الآخرين، ولا يمكن معاملتها أيضًا معاملة متساوية مع الشعوب التي تعيش في ظروف تشبه ظروفها. وهذا ما اشتغلت عليه طروحات الاستشراق العنصري المستعادة اليوم في نظريات الإسلاموفوبيا، والتي لا تتردد في مسخ تاريخهم وهويتهم لتحولهم إلى متطفلين على الحضارة والمدنية. فهم لا يشبهون أحدًا، ولا يمكن مقارنتهم بأحد، وتاريخهم الخاص ليس أصلًا بتاريخ، ولكنه مراوحة أبدية في المكان، لا ينطبق عليه قانون تطور ولا تحول ولا تغير ولا اختلاف.

والحال أن العرب أحد الأمم والمدنيات الكبرى في عالم اليوم، وطرف رئيسي في صنع تاريخه الفكري والعلمي والديني الحضاري. كما أن مصيرهم لا يختلف في جوهره عن مصير شعوب العالم الأخرى التي عانت وتعاني مثلهم من آثار السقوط في التخلف وتضاؤل فرص التنمية الإنسانية واستلاب النخب المحلية وإخصائها لتمديد أجل التبعية وما تجره من منافع وفوائض وريوع كبرى للدول الصناعية المركزية.

والثانية، أن نقبل ماضينا وتراثنا ونحمل مسؤوليتهما، بكل ما فيهما من إنجازات وإخفاقات ولا نتبرأ منهما كما يريد البعض لنا أن نفعل ليجردنا من أرصدتنا وأوراق اعتمادنا التاريخية ويحولنا إلى أيتام التاريخ ونازحين في خيامه، ويزرع بذور الشك في صلاحية شعوبنا لبناء صرح التقدم الحضاري والديمقراطية والحياة المدنية. فليس الإسلام ولا الثقافة العربية، كما يريد لنا أن نرى فيهما من يسعون إلى تجريدنا من إنسانيتنا، خطيئة أصلية يتوجب علينا التكفير عنها، بل هما أهم رأسمالين رمزيين تملكهما المجتمعات العربية في مواجهة تحديات الحاضر ومخاطر التفكك والانحلال أمام استمرار التخلف وتفاقم الأزمات الاجتماعية والاقتصادية وفقدان

الأمل والثقة في النفس، وانعدام التضامن الدولي وانتشار النزاعات الداخلية والخارجية. فهما كالمرساة التي تحفظ السفينة من التخبط والجنوح، وتضمن لنا مرجعًا دائمًا معنويًّا وتجربة تاريخية ملهمة وثقة في الذات، وليسا، كما يراد لنا أن ننظر إليهما، إرثًا ثقيلًا أو دليل نقص أو عائقًا للتقدم الذي نطمح إليه. وإذا لم ننجح في التعامل مع التراث كتراث، فهذا دليل فشلنا نحن في أن نستوعب العصر وفشل ثقافتنا الراهنة وتعليمنا ومنهج تفكيرنا الحاضر لا طبيعة التراث.

ولا ينبغي أن نرى الإسلام، الرسالة الدينية والثقافة والمدنية معًا، عبر عمليات طائشة أو حركات الإسلام السياسي حتى لو لم تكن متطرفة. فالدين شيء والسياسة شيء آخر، ولهما وظائف مختلفة كليًّا. ولا يمكن اختزال أي رسالة دينية في حركة سياسية أو طائفية، ولا ينبغي قبول المطابقة بينهما. فالرسالة الدينية هي، قبل أي شيء آخر، مصدر إلهام السكينة والراحة النفسية والروحية لمئات ملايين البشر، وفي أحيان كثيرة الفضيلة والأعمال الخيرية. وهي حتى اليوم الوسيلة الأبرز للتربية الأخلاقية للقسم الأكبر من الإنسانية. وهي، إضافة إلى ذلك، مرآة تاريخية لمدنيات عظيمة شاركت في بنائها مئات الشعوب خلال آلاف السنين، ولا تزال تعطي حياتها معنًى.

وبالمثل، لا ينبغي اختصار الثقافة العربية وتراثها الحضاري الضخم في جميع الميادين بالنزعة القومية، وهي أيديولوجيا تاريخية عرفتها جميع الشعوب في سياق بناء الدول الحديثة، وولد في معظم بقاع العالم غير الأوروبية في سياق الصراع ضد السيطرة الاستعمارية ودعمًا للحركات الاستقلالية الوطنية، واستخدمتها بعض النخب السياسية في ما بعد للتغطية على نظم دكتاتورية فاسدة لا علاقة لها بالثقافة من حيث هي ظاهرة طبيعية وحقيقة اجتماعية قائمة في الواقع تميز الشعوب والجماعات وتكون عنصرًا أساسيًّا في هويتها.

ومهما كان الأمر، فكل ما يشهده الإسلام من تفسيرات وتأويلات خاطئة أو صائبة هو من صنعنا نحن وليس من صنع التراث ولا السلف، صالحًا كان أم لا. نحن المسؤولون عما يحصل للإسلام والثقافة العربية من تحولات وما يطاولهما من استغلال، سياسيًّا كان أم طائفيًّا، لا الإسلام ولا الثقافة العربية. ونحن نتحمل مسؤولية الحفاظ عليهما إرثًا مشتركًا يضيء حاضرنا كما أضاء ماضينا. وهذه هي حال أي إرث يصلنا، محليًّا كان أم أجنبيًّا.

وسواء تعلق الأمر بالحركات الإسلامية المتطرفة والسياسية أو بالحركات القومية العربية، فالأمر لا يتعلق بالتراث الإسلامي ولا بالتراث العربي، بل هو من صنع قوى اجتماعية ونخب حية تتنازع في الحاضر على مواقع ومصالح خاصة، وهي التي تتحمل المسؤولية عن أفكارها وأعمالها وأخطائها. فليست المشكلة في الإسلام ولا في الثقافة العربية، ولم تكن في المسيحية ولا الكونفوشية ولا البوذية، بل في المسلمين والعرب والمسيحيين والكونفوشيين والبوذيين، أي في البشر المعاصرين الذين لا يزال الكثيرون منهم ينتظرون أن يجدوا في تراث الأسلاف مبادئ صناعة التاريخ الحديث.

أخيرًا، من يحرك التاريخ ويقرر مصير المجتمعات في التاريخ وموقعها في توازنات القوى الجيوسياسية العالمية قوى بشرية لا أفراد ولا أديان ولا نظريات ولا ثقافات. لكن بناء هذه القوى يتطلب أديانًا وثقافات وعصبيات. وهي التي تعيد تأويل هذه الأديان والثقافات واستخدامها بحسب شروط حياتها وغاياتها وتطلعاتها الزمنية، التاريخية. وعلى طبيعة هذه القوى وتماسكها وصحة تفكيرها وتنظيمها، يتوقف مصير المعارك التي تخوضها. ومعركة الحداثة ليست معركة نخبة أو طبقة، بل هي معركة المجتمع بأكمله. وهي تستدعي كما هي الحال في كل تغيير سياسي واجتماعي أيديولوجيا لا تخاطب العقل فحسب، بل الخيال والعواطف والمصالح الخاصة لجميع الفئات، وتحث الأفراد والجماعات على تجاوز خلافاتهم. وهذا ما عرفته جميع الشعوب في معركتها الاستقلالية عندما ركزت النخب السياسية والفكرية والدينية أيضًا على تقديم ما يوحد الجمهور على ما يفرقه، وطورت أيديولوجيات وطنية تجاوز فيها الأفراد خصوصياتهم الطائفية أو الإثنية واندمجوا في كتلة شعبية - وطنية - واحدة بمقدار ما أظهرت الاحترام لخصوصياتهم وهوياتهم الدينية والقومية، فكانت من أهم العوامل التي ساعدت على تحقيق هدف الاستقلال وإنهاء حكم الوصاية الأجنبية.

والمسألة الثالثة، أن يعي العرب كونيتهم، أي ماهيتهم الإنسانية، ويتحملوا مسؤوليتهم العالمية وألا يبقوا بعيدين من المشاركة الفكرية والسياسية في ما يواجهه العالم بأكمله من تحديات، ولا يقفوا متفرجين ومن دون رأي ولا موقف ولا مبادرة، ويسلموا للآخرين في أمور الحرب والسلام ومحاربة الفقر والنزاعات وتصحر

البيئة والتنمية التي تتعلق بمصير البشرية والحضارة الراهنة ومستقبلها. وهذا يعني أن يتصرفوا كعضو أصيل في هذا العالم يترتب عليهم ما يترتب على جميع الأعضاء من الأمم الأخرى من مسؤوليات وتضحيات، وليسوا قاصرين أو تابعين ينتظرون من يتصدى لحل المشاكل نيابة عنهم. فموقع كل عضو في الجماعة الدولية ومكانته يتوقفان على مشاركته في المسؤولية الجماعية، وما يقدمه من مساهمة، وما يبذله من جهد في بناء الجماعة الإنسانية الواحدة والمشاركة في إقامة السلم والأمن والعدالة والرخاء في بلده والعالم.

باختصار، لن نخرج من الشرك الذي وضعه الغرب ليتسنى له استتباعنا ومعظم شعوب العالم، والتصرف مكانها، في حقوقها وممتلكاتها، بالبقاء على هامش العالم والأحداث الدولية الكبرى. فحتى نخرج من مخيمات النزوح من التاريخ التي فرضت علينا أو اضطررنا إلى الإقامة فيها ينبغي أن ننهي عهد المظلوميات جميعها ونتجرأ على المبادرة والمغامرة والارتماء في التاريخ والعالم ونعمل مع من يشاطرنا وضعنا وقضايانا على تغييره بما يخدم مصالحنا ومستقبل البشرية الواحدة أيضًا. لا ينبغي أن نقبل الانكفاء والانعزال والانسحاب من العالم، كما يريد خصومنا، ولا أن نقبل العيش في العالم كغرباء، أو نخشى تطلع شعوبنا إلى مستقبل أكثر عدالة ومساواة وأخوة.

يستدعي هذا أن يعود المثقفون الذين ترفعوا عن معاشرة الشعوب وتعالوا على ثقافتها وتراثها العودة إليها، والعمل معها من أجل التغيير، وتجاوز إخفاقات الماضي وأخطائه، وتصويب النظر نحو المستقبل، وتجميع القوى من أجل التغيير، وإعادة اختراع التقدم وإبداع الخطط لبنائه والخروج من الماضي ومن الراهن الماضي. ففي علاقة النخب بشعوبها، سلبًا أو إيجابًا، تكمن أهم مسائل التقدم والتنمية الإنسانية والحضارية. وهذا هو المفتاح لأي تغيير. وهو من ثم الضمانة لعودة العرب إلى التاريخ بعد غياب طويل وإرادة واضحة لإقصائهم وتفتيت مجتمعاتهم وتحكيم أسوأ رجالهم برقابهم وحقوقهم ومستقبلهم.

رابعًا، حل عقدة الغرب. ليس الغرب قوة أجنبية مثل الصين أو الهند أو كندا أو اليابان فحسب، بل هو قوة استثنائية تتحكم في أجندة السياسة الدولية منذ ثلاثة قرون، وهي التي كانت وراء تشكيل العالم الحديث كما هو عليه اليوم، ولا تزال

الضامنة لنظامه والوصية عليه، والقوة التي تمسك بين يديها مصير التحولات في العالم العربي ومآلات دوله وشعوبه. ولا يشكل التعامل معه مشكلة للشعوب التي عانت من سياساته بعد الحقبة الاستعمارية فحسب، بل مع النخب السائدة نفسها. حتى لم يعد من المبالغة الحديث عن عقدة الغرب التي تتحكم أيضًا في علاقتنا به ومعه.

هناك موقفان طبعًا في الحقبة الماضية سلوكنا، سياسيين ومفكرين ورأيًا عامًّا، تجاه المسألة الغربية ولا يزالان إلى اليوم يحكمان علاقاتنا بها، وكلاهما قصير النظر: العداء المبدئي للغرب لماضيه أو لثقافته أو لسياساته العدوانية تجاهنا كما تجاه الشعوب الأخرى، والموقف المعاكس الذي لا يرى أن هناك إمكانية القيام بأي مبادرة أو النجاح في أي مشروع من دون رضا الغرب وموافقته أو التعاون معه، سواء لما يمثله من قوة مسيطرة عالمية أو لأنه المثال الأعلى وقاطرة التقدم والمدنية والملجأ في مواجهة الضواري الأخرى الإقليمية أو الدولية. والغرب كقوة عالمية مركزية ومسيطرة على أجندة السياسة الدولية هو في الواقع كلتاهما: قوة السيطرة الخارجية والتحكم بمصير المنظومة العالمية بأكملها ومصير شعوبها ولو على درجات متباينة والمثال الأعلى أيضًا في التقدم التقني والعلمي والحريات الفردية والسياسية، وهذه الازدواجية هي المشكلة.

أما بالنسبة إلى الشعوب العربية، فالغرب ليس صديقًا للعرب بالتأكيد، ولا يحرص بأي شكل على تقدم شعوبهم، بل هو الذي مثل أكبر عائق أمام تقدمها وفي أصل الكثير من مشاكلها المستعصية على الحل، ولا تزال سياساته تعترض أي مشاريع نهضوية حقيقية في المنطقة. ولا علاقة لهذا الموقف السلبي الذي يتخذه، كما يظن قطاع واسع من الرأي العام العربي والإسلامي، بما يكنه من كراهية لثقافة العرب وديانتهم، فهذا لا يعني له في حد ذاته شيئًا، بل هو حفاظ على مصالحه الاستراتيجية، الاقتصادية والجيواستراتيجية الكبيرة التي راكمها منذ عقود طويلة. وهذا ما يدفعه إلى الحذر من أي محاولة للخروج عن توجيهاته أو خياراته الإقليمية وعدم التردد في القضاء على أي مشروع يشتمّ منه إمكانية تغيير معادلات القوة في منطقتنا حتى لو اضطره ذلك إلى حروب تدمير شامل كما حصل في فيتنام وفي أفغانستان في القرن الماضي وفي العراق منذ بداية هذا القرن. ونتائج سياساته الشرقأوسطية كانت

ولا تزال سلبية وأحيانًا مدمرة. فهو لا يكترث في سعيه إلى تحقيق مصالحه، وهذا ينطبق عليه كتكتل جيواستراتيجي أو كدول صناعية تتبع أجنداتها القومية، لمصير الشعوب ولا يسأل عن عواقب خياراتها طالما كان له مصلحة فيها.

وفي ما يتعلق بالعالم العربي خصوصًا، ينظر الغرب أو التيار السياسي والأيديولوجي الذي يتحكم في سياسات دوله منفردة أو مجتمعة، بقلق إزاء أي خرق يحصل في مسألتين حساستين: الأولى إحراز بعض الدول العربية تقدمًا تقنيًّا يوسع هامش مبادرتها السياسية أو الاستراتيجية ويحد من تبعيتها التقليدية له، والعسكرية منها بشكل خاص، قد يفضي أيضًا إلى إطلاق ديناميكية تنمية ذاتية، ومن ثم استقلال أكبر في القرار، وتمرد على الهيمنة الغربية. والمسألة الثانية ظهور ديناميكية تقارب وتعاون حقيقي وتفاهم بين قطرين أو أكثر يمكن أن يفتح الباب من جديد أمام مشاريع الوحدة أو الاتحاد يزعزع توازن القوى القائم ويضعف نفوذ الغرب وسيطرته على عموم شعوب المنطقة. ويزيد من خطر مثل هذا الاتحاد في الحالة العربية وجود اللغة والثقافة، وإلى حد كبير ديانة غالبة واحدة، وما يضمره ذلك من إمكانية التفاعل الواسع بين تجارب الشعوب والانتشار السريع للأفكار والشعارات وأساليب المقاومة، في منطقة تختزن موارد طبيعية وبشرية استراتيجية، وتتحكم في الممرات الوحيدة نحو أفريقيا وآسيا وتحتل موقعًا جيوسياسيًّا حساسًا فيها، وفي الوقت نفسه تفيض بالمشاعر السلبية إزاء الهيمنة الغربية التي كان لها الدور الأكبر في إجهاض مشاريعها التحررية والصناعية معًا.

لكن البلدان ذاتها التي تعاني من التأخر والضعف والتشتت بسبب هذه الهيمنة هي التي تعتمد إلى حد كبير على الغرب في كل ما يحفظ الحد الأدنى من أمنها وأحيانًا معيشها وحمايتها، وما يضمن للنخب الحاكمة الدعم والاستقرار والاستمرار ومواجهة المخاطر الداخلية والخارجية. وهذا هو أصل الإشكالية التي تمثلها العلاقة الغربية-العربية. وهي لا تختلف إلا من حيث القوة والشدة عما هو قائم مع الدول النامية الأخرى.

وهذا ما يجعل العداء للغرب مغامرة كبيرة، وربما تكون مدمرة كما بينت حروب القرن الماضي بأكمله وهذا القرن، لكن التسليم له وبخياراته السياسية ليس أقل خطرًا على الشعوب وأحيانًا الحكومات أيضًا، لما يعنيه من إخضاع مصير البلدان لحساباته

الاستراتيجية وعدم العناية بالمصالح الأساسية للشعوب، وتقويض شرعية النخب الحاكمة التي تحكم على نفسها بالتبعية والعجز عن تلبية المطالب الاجتماعية. وهذا ما يفسر الحالة التي تعيشها المنطقة منذ عقود، وأدت إلى أزمة تاريخية طويلة المدى من دون أمل بحل.

لكن الاعتراف بأن الغرب ليس صديقًا، ولا شريكًا مضمونًا لا يعني حتمية القطيعة معه. فهو اليوم صاحب القوة والسيادة ومختبر التقدم الحضاري. والانفصال عنه ليس غير ممكن فحسب، إلا على الطريقة الأفغانية والكورية الشمالية والداعشية، أي بالانفصال عن المدنية والحضارة والعودة إلى نظم قرون-وسطوية، بل ضار ومدمر أيضًا. والتحدي ليس في الاختيار بين الاستسلام والتبعية والتذلل، كما اعتاد الكثير من القادة العرب فعله، أو بإعلان الحرب الشاملة عليه على طريقة العقيد معمر القذافي وما يراود بعض الحركات الإسلامية السياسية أو أكثرها. فهي أيضًا مدمرة أكثر، ولن تكون نتائجها سوى المزيد من الخراب وتأجيل فرص التنمية والتقدم واللحاق بالعصر وإعادة البلاد "المتمردة" إلى ما قبل الحقبة الصناعية، كما حصل للعراق تمامًا وفق ما هدد به القادة الأميركيون في عام 2003.

ليس هناك إمكانية للرد على هذا التحدي وفتح إمكانية بناء شراكة من نوع أكثر توازنًا بين غرب يرفض أكثر فأكثر مبدأ الشراكة حتى مع شعوب أكثر قوة من شعوب البلدان العربية، ويخشى انحسار هيمنته أمام تنامي القوى الآسيوية المنافسة، ولا يقبل التعامل مع العرب إلا بوصفهم زبائن تاريخيين، وتابعين، وشرق عربي تتعرض حكوماته لضغوط شعبية متزايدة وتكاد معظمها تفقد القدرة على البقاء من دون معونات أجنبية، إلا بوسيلتين. **الأولى**، استعادة روح الندية وقطع جذور التبعية التي أصبحت جزءًا لا يتجزأ من تفكيرنا وسلوكنا مع مرور الوقت، والتي تعكس فقدان الشعور بالسيادة والاستقلال والثقة في النفس. أما **الثانية**، فتكمن في إعادة التفكير الجدي بالفكرة العربية، وأعني بها الفكرة التي غذت روح الاستقلال عند جميع شعوبها، وألهمتها كفاحها من أجل حريتها، قبل أن تظهر أي فلسفة قومية عربية، ناصرية أو بعثية، والتي لا يحتاج تأكيدها إلى أي فلسفة. وهي تعني ببساطة الاستفادة من الوحدة اللغوية والثقافية والإلفة الروحية والتطلعات الشعبية المشتركة للمستقبل لإرساء أسس تعاون اقتصادي واستراتيجي طويل الأمد يوسع هامش مبادرة جميع الشعوب

ويضاعف حظوظها في الدفاع عن مصالحها الخاصة والمشتركة ويخلق شروط التقدم التقني والعلمي الذي أصبح أبرز شروط التقدم الاقتصادي. هذا هو الطريق الوحيد كي نعيد بناء علاقتنا مع الغرب على أسس أكثر توازنًا، ونستفيد مما يمثله من رصيد للتقدم المادي والثقافي والعلمي معًا، ونخفض، في الوقت نفسه، أكثر ما يمكن، من تكاليف سيطرته وتسلطه وعنجهيته. وهذا يتطلب إرادة مستقلة وإيمانًا حقيقيًّا بفائدة التعاون العربي وبناء التحالفات الاقتصادية والسياسية التي تزيد من فرص جميع المشاركين فيها في التقدم وتحقيق السلام والأمن والازدهار. وبوجود هذه الإرادة وذاك الإيمان، يمكن الحوار أن يحل جميع الخلافات وأن يحل العقد، ويجيب على المخاوف لدى جميع الأطراف، لأن كل شيء متوقف على الاتفاقات.

والواقع أن مصائر الشرق العربي والغرب أصبحت خلال القرنين الماضيين مترابطة إلى حد كبير، في جميع مجالات النشاطين الحضاري والاقتصادي. وحجم التبادل والتفاعل بين المجموعتين والتواصل بين شعوبهما لا يقارن بأي علاقات تبادل وتفاعل أخرى، حتى على المستويين العلمي والثقافي. إنما بقي ذلك على حساب العرب وحدهم. والمطلوب تغيير طبيعة هذه العلاقة وتحويلها من علاقة زبائنية بين منتج ومستهلك وتابع ومتبوع إلى علاقة شراكة تضمن للطرفين الحفاظ على مصالحهما الرئيسية، والمقصود هنا في الأساس الطرف العربي، وتحرر الدول المأزومة من اختناقاتها وتطلق ديناميكية تنمية مستدامة تجعل الشرق العربي الذي يضم ما يقارب أربعمئة مليون ونصف من السكان، الشريك الأكبر لأوروبا، وتعزز أسس الاستقرار والحد من موجات الهجرة والنزوح، الحتمية في الظروف الراهنة نحو الغرب، وما أصبح يرتبط بها من تنامي الأيديولوجيات والمشاعر العنصرية.

لم يعد مثل هذا المشروع مستحيل التحقيق. فلم يبق للغرب، الأوروبي تحديدًا، مصلحة في أن يدفع شرق المتوسط وجنوبه إلى انهيار سوف يدفع وحده ثمن حصوله، وليست الثورات الأخيرة سوى المقذوفات الأولى لبراكين نشطة، بينما تمكنه إعادة النظر في العلاقات البينية من تحويل "القارة العربية" إلى شريك قوي في مواجهة القوى الآسيوية الصاعدة. وبالنسبة للعرب ليس من المؤكد أن تكون السيطرة أو الهيمنة الآسيوية الصاعدة أقرب إلى الأخذ في الاعتبار مصالح العرب مما يمكن أن يفعله الغرب الذي تجمعهم معه وشائج قربى ثقافية ودينية وبشرية عميقة وتاريخية.

خامسًا، الندية. لا يمكن أن نطلب من الغرب تغيير سلوكه معنا أو نجبره عليه ما لم نغير نحن أولًا من سلوكنا وعلاقتنا به ونفرض عليه أنفسنا كطرف قائم بذاته ونتصرف كشريك لا كتابع ولا محسوب. وليس المطلوب منا لتحقيق ذلك قطع علاقاتنا به، ولا إعلان الحرب عليه، بل قتل روح التبعية بل الذيلية التي ورثناها وتشربناها منذ قرنين، وصارت جزءًا من تفكيرنا الباطن، وهي القاعدة التي ترتكز عليها سيطرته علينا وتشجعه عبر تعامله غير المتكافئ وغير الودي معنا، والتي من دونها يبقى استخدام القوة عقيمًا ومكلفًا من دون أن يستطيع تحقيق أي إنجاز. وأصل ذلك اقتناع التابع بعجزه عن حكم نفسه بنفسه، وبمصلحته في التسليم بما يواجهه من تحديات على مساعدة الآخرين الذين قهروه وتغلبوا عليه، وما نجم عن ذلك من استبطان الدونية. ونحن وحدنا الذين نملك إمكانية تغيير ما اعتدنا عليه من سلوك الزبائنية والمحسوبية سواء في علاقاتنا الفردية أو في علاقاتنا الدبلوماسية والسياسية والاستراتيجية.

لكن النخب الحاكمة والفاعلة لا تستطيع أن تتعامل من مستوى الندية مع أي حكومة أخرى، حتى في البلدان الأضعف، إن لم تحظ بالدعم والتأييد من شعوبها. وبالعكس، كلما افتقرت النخب الحاكمة إلى الشرعية الشعبية، زاد اعتمادها على الدول الحامية والتنازل لها وأمامها، وأضاعت روح الاستقلال والسيادة وأحيانًا الكرامة التي تحتاج إليها المواقف الندية. من هنا، يشكل الانتقال من نظم فردية أو تسلطية إلى نظم ديمقراطية تعيد الشعوب إلى موقعها الحقيقي، وتحملها مسؤولياتها الجماعية وتستفيد من مشاركتها في تحمل الضغوط الخارجية، خطوة ضرورية على طريق استعادة السيادة والتعامل مع القوى الأخرى بندية. وهذا يعني عودة الدول إلى شعوبها بعد أن فصلت عنها، وجعل الارتقاء بشروط حياتها والاستثمار في تأهيلها وتثقيفها وتنظيمها وتكريمها غاية السياسة الوطنية، ومصدر الشرعية للنخب الحاكمة ودليل نجاحها أو إخفاقها في أداء واجبها ورسالتها الوطنية.

سادسًا، لا يوجد مشروع أكيد للتقدم العربي، وأعني هنا الخروج من عنق الزجاجة والتهديد الدائم بانفجارات شعبية، من دون تعاون عربي، بصرف النظر عن شكل هذا التعاون والاسم الذي يعطى له. والضياع الذي شهده العرب في نصف القرن الماضي نجم إلى حد كبير عن التخلي عن هذا الخيار بذريعة إخفاق الوحدة

المصرية-السورية (1958-1961) والردة الفكرية والسياسية التي أعقبتها في جميع الأقطار العربية مع انحسار الأمل بتحقيق نهضة عربية حقيقية وثابتة وفساد نظم الحكم والإدارة وتغول القوى الأجنبية وتوسع حركة الاستيطان الإسرائيلية. وكأن النخب العربية كانت تنتظر هذا الإخفاق لتجعل من أي مشروع للتعاون العربي، وليس للوحدة الاندماجية العاثرة فحسب، فكرة محرمة أو مرذولة. وهذا ما سهل عليها تحويل الأقطار التي تحكمها إلى مزارع إقطاعية أو شبه إقطاعية تحتكر فيها النخب الحاكمة السلطة إلى الأبد إذا أمكن.

ليس تعاون الدول ولا بناء الاتحادات الفدرالية خيانة لهوية أي دولة وأي شعب، ولا هما اختراع من عمل الفلسفة القومية العربية البائدة، بل هما الحل الطبيعي الذي اكتشفه رجال الدولة في بقاع الأرض كلها لتحسين شروط التقدم والاستثمار في منطقة محددة، بصرف النظر عن القومية والثقافة، ومن أجل بسط الاستقرار وتحقيق السلام والازدهار فيها. وأول من وضع هذا المبدأ الاتحادي موضع التطبيق الولايات المتحدة الأميركية بعد استقلال ولاياتها عن السيادة البريطانية. وعمدته في حرب أهلية قاسية ومكلفة. ولو لم يتحقق الاتحاد الأميركي لكان وضع الولايات الأميركية لا يختلف اليوم على الأغلب عن وضع الدول الأميركية اللاتينية أو العربية وفي بعضها أسوأ. والقصد أن الاتحادات بين الدول مسألة سياسية استراتيجية لا أيديولوجية وليس لها علاقة بالفلسفة القومية. والدليل الأبرز في العقدين الماضيين الاتحاد الأوروبي الذي قررت فيه الدول الصناعية الكبرى، التي كان لبعضها إمبراطوريات عالمية لا تغيب عنها الشمس، أنه من دون الاتحاد لن تستطيع أن تحافظ على السلام الذي كلفها الكثير بعد حربين عالميتين دمويتين، ولا أن تدافع عن مواقعها في الاقتصاد والسياسة العالميين والتنافس في مجال التقدم العلمي والتقني. وهذا الاكتشاف لا يحتاج إلى عبقرية.

لكن، بدل أن تستفيد النخب العربية من فشل الوحدة الأولى المصرية-السورية، التي حصدت إجماعًا شعبيًّا كاملًا، ولا يزال عهدها يمثل ذروة إنجازات الشعوب العربية في الميادين الخارجية والداخلية في العصر الحديث، لتصحيح المسار والتخلي عن الصيغة التي جاءت بالفعل من وحي قومية رومانسية، ومن انهيار النخبة السورية الحاكمة، استغلت الفشل الذي كانت تنتظره وتتمناه لتدفن فكرة الوحدة

نفسها ومعها أحلام الشعوب العربية الكبيرة والعميقة وتطلعاتها من أجل التقدم والسلام والحرية والاستقلال والكرامة أيضًا. وبعكس ما ادعاه انقلابيو 28 أيلول/ سبتمبر 1961، لم يجلب الانفصال الديمقراطية أو يعزز الهوية الوطنية لأي قطر، ولكنه جاء بنظم أكثر استبدادية وثقافة نخبوية وشبه عنصرية حولت الدولة إلى عالة على شعوبها والنخب الحاكمة إلى عدو لمجتمعاتها.

لا تعني الوحدة، أي وحدة، إلغاء وجود الشعوب المتحدة وصهر كياناتها، بل توحيد جهودها وتنسيق سياساتها للحصول على نتائج أفضل في تحقيق الأهداف ذاتها. وهي تقوم على اتفاقيات قانونية تنظم أشكال التعاون في المجالات المختلفة الاستراتيجية أو الاقتصادية أو الثقافية بحسب ما يتوافق عليه الأعضاء بإرادتهم الحرة. والاتحاد، حتى بعد توقيعه، ليس زواجًا كاثوليكيًّا لا يمكن فصمه، وإنما يستطيع أي عضو أن يفاوض على تعديل بعض بنوده أو الانسحاب منه كما فعلت بريطانيا عندما انسحبت من الاتحاد الأوروبي، عندما لا يرى فيه تحقيقًا لمصالحه. كما أنه لا يفترض فيه، في الحالة العربية، إجماع الأقطار الـ 23 أبدًا. فمن الممكن أن يكون بين دولتين أو أكثر. ولا يحتاج تحقيقه إلى فلسفة قومية كما لا تحتاج الشعوب العربية إلى تغيير أسمائها أو هوياتها الوطنية أو صداقاتها وقراباتها مع بلدان أخرى ما لم تتناقض مع الاتفاقيات الاتحادية السارية. وهذه هي حال الاتحاد الأوروبي الذي هو تحالف بين دول صناعية متقدمة لكل منها لغتها وهويتها إنما جمعتها المصالح المشتركة كما سبق ذكره في الدفاع عن سلامها وأمنها ومركزها في مواجهة التكتلات الأخرى وزيادة حصتها من الموارد والأسواق العالمية وعناصر التقدم العلمية والتقنية. وهي تضم دولًا جمهورية وملكية وإمارات لم يهدد الاتحاد هوية أو خصوصية أي واحدة منها ولم ينقل ثروة بعضها ليوزعها على بعضها الآخر.

وبمقدار ما تضاعف التكتلات الاقتصادية والسياسية من وتيرة التقدم الاقتصادي والتقني والاجتماعي، ترسخ استقرار المجتمعات وتعزز فرص إرساء أسس الشرعية الديمقراطية وتحقيق تداول السلطة الذي أصبح حلمًا بعيد المنال في الدول العربية. وبالعكس، غالبًا ما تلجأ النخب التي تفتقر إلى الشرعية إلى توتير العلاقات مع جيرانها واختلاق النزاعات وتسعير العداوات معهم لحرف أنظار شعوبها عن حقوقهم أو التغطية على الفساد والتمسك بالسلطة واحتكارها لخدمة مصالحها الخاصة.

إن الاتحاد في أي مكان وأي منطقة، بين شعوب وأمم، سواء كانت ذات ثقافة واحدة أم لا، هو أكبر رافعة للتقدم. وأكبر دعم للخيار الديمقراطي، وأكبر برهان على تحول النخب الحاكمة من التقوقع حول مصالحها الخاصة إلى التفكير في مستقبل شعوبها والتنافس على تطويرها والاستثمار فيها. وللأسف بدل أن تكون الوحدة اللغوية والوحدة الثقافية حافزًا لمثل هذا المشروع الاتحادي أصبحتا مثبطتين له بسبب خوف النخب الحاكمة أن يفقدها التفاعل بين الشعوب شروط سيطرتها الكلية والدائمة على موارد بلادها ويمنعها من التصرف الحر والخصوصي بها. والحال أن مثل هذا المشروع يعزز الاستقرار في عموم المنطقة ويفتح آفاقًا وآمالًا لا حدود لها لشعوبها ويخفف من التوترات ويحد من الانتفاضات المزلزلة ويساعد على احتوائها سواء كانت ثورات أو احتجاجات أو جوائح وكوارث طبيعية.

في النهاية التاريخ لا يصنعه الأفراد ولا حتى الجماعات والمجتمعات وحدها وبحسب إرادتها. وليست إرادتها حرة بالضرورة وواعية. إنه ثمرة تقاطع عوامل بشرية وبيئية ومصادفات وطوارئ ليس للبشر بالضرورة، مهما بلغوا من المعرفة الإجرائية، قدرة على ضبطها والتحكم فيها. ما يستطيعه البشر وما يمكنهم من التأثير في واقعهم والمشاركة في صنع مصيرهم يتوقف على معرفتهم الصحيحة بهذه العوامل وتطوير ردود فعالة وبالضرورة إبداعية على التحديات الطبيعية والتاريخية التي تحد من حرية إرادتهم. وبالعكس، يتضاءل أثر البشر في تقرير مصيرهم كلما أساؤوا فهم المشكلات الحقيقية التي تواجههم وخاضوا معارك وهمية أو جانبية بدل التركيز على الرد على التحديات الفعلية والكبيرة.

من هنا، أهمية مراجعة التاريخ وفهم الأحداث في مساعدتنا على فهم مسؤولياتنا نحن كبشر، نخبًا ومجتمعات ودولًا ومنظمات دولية، عما جرى للعالم، واكتشاف أين أصبنا وأين أخطأنا وتصحيح مسارنا وإعادة النظر في التصورات والخطط التي لم تحقق النتائج المنتظرة منها، وفي ما وراء ذلك الكشف عن المستوى والمدخل اللذين يتيحان لنا أن نحقق بشكل أفضل أهدافنا أو نتحكم في مسيرتنا.

المراجع

1 - العربية

ابن أبي الضياف، أحمد. **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**. تحقيق لجنة من وزارة الشؤون الثقافية. ج 4. تونس: الدار العربية للكتاب، 1999.

أمين، سمير. **التراكم على الصعيد العالمي**. ترجمة دار ابن خلدون. بيروت: دار ابن خلدون، 1973.

______. **التبادل غير المتكافئ وقانون القيمة**. ترجمة عادل عبد المهدي. بيروت: دار الحقيقة، 1974.

بشارة، عزمي. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**. 2 ج. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013–2015.

______. **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

البشري، طارق. **التجدد الحضاري، دراسات في تداخل المفاهيم المعاصرة مع المرجعيات الموروثة**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015.

تشومسكي، نوام وجلبير الأشقر. **السلطان الخطير: السياسة الخارجية الأميركية في الشرق الأوسط**. بيروت/ لندن: دار الساقي، 2007.

التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**. تحقيق ودراسة معن زيادة. ط 2. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1985.

تيزيني، الطيب. **من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي**. بيروت: دار ابن خلدون، 1978.

الجابري، محمد عابد. **نقد العقل العربي**. 4 مج. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1982.

الجبرتي، عبد الرحمن. **عجائب الآثار في التراجم والأخبار: أحداث (1213-1798)**. القاهرة: مكتبة نور، 2008.

حداد، فواز. **السوريون الأعداء**. بيروت: دار رياض الريس للكتب والنشر، 2014.

حسين، طه. **مستقبل الثقافة في مصر**. القاهرة: مؤسسة هنداوي، 1938؛ 2014.

حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة**. ترجمة كريم عزقول ومراجعة أديب القنطار. بيروت: مكتبة أنطوان، 2013.

ديربيارن، فيليب. **الإسلام والديمقراطية: علاقة إشكالية**. ترجمة قاسم المقداد. دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 2014.

راشد، رشدي. **موسوعة تاريخ العلوم العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997.

رودنسون، مكسيم. **الإسلام والرأسمالية**. ترجمة نزيه الحكيم. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1968.

زكريا، فؤاد. **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل**. ط 2. القاهرة: دار الفكر المعاصر، 1987.

الزموري، عبد الحق. **خير الدّين التونسي بين الحقيقة وظلّها**. تونس: دار ارتحال للنشر والتوزيع، 2021.

سعيد، إدوارد. **الاستشراق: المفاهيم الغربية عن الشرق**. ترجمة محمد العناني. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006.

______. **تغطية الإسلام: كيف تتحكم وسائل الإعلام الغربي في تشكيل إدراك الآخرين وفهمهم**. ترجمة سميرة نعيم خوري. بيروت: دار الآداب للنشر والتوزيع، 2011.

______. **الثقافة والإمبريالية**. ترجمة كمال أبو ديب. بيروت: دار الآداب للنشر والتوزيع، 2014.

شبيب، كاظم. **المسألة الطائفية: تعدد الهويات في الدولة الواحدة**. بيروت: دار التنوير، 2011.

شفيق، منير. **الإسلام في معركة الحضارة**. بيروت: دار الكلمة للنشر، 1981.

عبد الملك، أنور. **مصر: مجتمع جديد يبنيه العسكريون**. بيروت: دار الطليعة، 1964.

العروي، عبد الله. **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**. ط 2. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1997.

______. **العرب والفكر التاريخي**. ط 4. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998.

______. **مفهوم العقل**. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.

العلوي، هادي. **الاغتيال السياسي في الإسلام**. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 1999.

عمارة، محمد. **التراث والمستقبل**. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2012.

العظم، صادق جلال. **نقد الفكر الديني**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر ، 1972.

غليون، برهان. **نقد السياسة: الدين والدولة**. ط 4. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007.

______. **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**. ط 4. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

______. **نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

كرومر، إيفلين بارينج (اللورد). **مصر الحديثة**. ترجمة صبري محمد حسن. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014.

كساب، إليزابيث سوزان. **تنوير عشية الثورة: النقاشات المصرية والسورية**. ترجمة محمود محمد الحرثاني. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020.

الكيلاني، شمس الدين. **مفكرون عرب معاصرون: قراءة في تجربة بناء الدولة وحقوق الإنسان**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016.

______. **مدخل في الحياة السياسية السورية: من تأسيس الكيان إلى الثورة**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

لويس، برنارد. **ما هو الخطأ؟: الصدام بين الإسلام والحداثة في الشرق الأوسط**. ترجمة عماد شيحة. دمشق: دار الرأي للنشر والتوزيع، 2006.

______. **الإيمان والقوة: الدين والسياسة في الشرق الأوسط**. ترجمة أشرف محمد كيلاني. بيروت: دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، 2017.

محمود، زكي نجيب. **تجديد الفكر العربي**. القاهرة: دار الشروق، 1971.

مروة، حسين. **النّزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**. بيروت: دار الفارابي، 1978.

المصطفى، حمزة. **المجال العام الافتراضي في الثورة السورية**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

"ملف خاص عن أدب السجون: مملكة الصمت الجهنمية في عهد الأسدين". مركز حرمون للدراسات المعاصرة. 27 كانون الأول/ ديسمبر 2020.

النابلسي، شاكر. **صعود المجتمع العسكري العربي في مصر وبلاد الشام (1948–2000)**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003.

النبواني، خلدون. **في بعض مفارقات الحداثة وما بعدها: دراسات فلسفية وفكرية**. بيروت: دار المدى للطباعة والنشر والتوزيع، 2011.

النديم، عبد الله. **بمَ تقدم الأوروبيون.. وتأخرنا؟!**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار البشير للثقافة والعلوم، 2016.

هنتنغتون، صامويل. **صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي**. ترجمة طلعت الشايب. ط 2. بغداد: دار سطور للتوزيع والنشر، 1999.

وهبة، مراد. **جرثومة التخلف**. القاهرة: دار قباء للنشر، 1998.

وورث، روبرت. "فرصة سورية الضائعة". **نيويورك ريفيو أوف بوكس**. ترجمة الجمهورية. نت (13 تشرين الثاني/ نوفمبر 2020).

2 – الأجنبية

Dussel, Enrique. *L'éthique de la Libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*. Paris: Éditions L'Harmattan, 2002.

Fallaci, Oriana. *La rage et l'orgueil*. Paris: Plon, 2002.

Frank, André-Gunder. *Le développement du sous-développement: L'amérique latine*. Paris: Éditions Maspero, 1970.

Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press, 1992.

Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen. *Modern Trends in Islam*. Chicago: Chicago University Press, 1947.

Harvey, David. *Les limites du capital*. Nicolas Vieillescazes (trad.). Cédric Durand (préf.). coll. "Lignes rouges". Paris: Amsterdam éditions, 2020.

Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno. *La dialectique de la raison*. Paris: Gallimard, 1974.

Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.

Kagan, Donald, Gary Schmitt & Thomas Donnelly. "Rebuilding America's Defenses: Strategy, Forces and Resources for a New Century." A Report of the Project for the New American Century. September 2000.

Lewis, Bernard. *What Went Wrong?: The Clash between Islam and Modernity in the Middle East*. London: Harper Perennial, 2002.

Losurdo, Domenico. *Contre-histoire du libéralisme*. Paris: La Découverte, 2013.

Owen, Roger. *Lord Cromer: Victorian Imperialist, Edwardian Proconsul*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Renan, Ernest. *Histoire générale et systèmes comparés des langues sémitiques*. Paris: Imprimerie Impériale, 1855.

_____. *L'islamisme et la science: Conférence faite à la Sorbonne le 29 Mars 1883*. Paris: Calmann Lévy, 1883.

Sullivan, Dylan. "The Global South has Lost $152 Trillion through Unequal Exchange since 1960." Progress in Political Economy (PPE). 8 June 2021.

Thompson, Elizabeth F. *How the West Stole Democracy from the Arabs: The Syrian Congress of 1920 and the Destruction of its Liberal-Islamic Alliance*. New York: Grove Press, 2020.

Wallerstein, Immanuel. *World - Systems Analysis: An Introduction.* 4th ed. Durham, North Carolina: Duke University Press, 2004.

Weber, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris : Flammarion, 2002.

Zia-Ebrahimi, Reza. *Antisémitisme et islamophobie: Une histoire croisée*. coll. "Contreparties". Paris: Amsterdam éditions, 2021.

فهرس عام

— أ —

آسيا: 51، 53، 80، 112، 122، 196، 207

آسيا العربية: 51

ابن أبي الضياف، أحمد: 21

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: 29، 136

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: 29، 133، 136

الاتحاد الأميركي: 211

الاتحاد الأوروبي: 12، 211–212

الاتحاد السوفياتي: 34، 36، 40، 69، 105، 169

اتفاق/ اتفاقية سايكس–بيكو (1916): 25، 57، 59، 61، 83، 193

اتفاقية بلطة ليمان (1838): 51

اتفاقية الصلح/ اتفاقيات كامب ديفيد (1978) ينظر معاهدة السلام المصرية – الإسرائيلية (1979)

اجتثاث البعث (العراق): 78

اجتياح بغداد للكويت (1990): 77

احتلال الجزائر (1830): 21

احتلال القوات البريطانية اسطنبول (1918): 193

أحداث أيلول/ سبتمبر/ تفجير برجَي التجارة في نيويورك (2001): 80، 121

الإخوان المسلمون: 53، 68

الأردن: 56، 71

الأزمة التاريخية: 41، 43، 55

الأزمة التاريخية العميقة/ الطويلة: 9–10

الاستشراق: 136، 139، 202

إسرائيل/ الدولة الإسرائيلية: 41، 62-63، 72، 78، 86-94، 122، 194

اسطنبول: 18، 22، 32-33، 49، 55، 141

الإسلاموفوبيا: 7، 20، 94، 122، 124-125، 138، 161، 166، 202

الإسلاموية: 166

الإسلامويون: 164

الإسلامويون السياسيون: 8

إسماعيل (الخديوي): 53

الإصلاح الإسلامي: 29، 129

الإصلاح الديني: 30-33، 134، 136

الإصلاح السياسي: 136

الإصلاح العلمي والتقني: 136

الإصلاح المسيحي: 32

الإصلاحات الاقتصادية: 37

الإصلاحات التحديثية: 36

الإصلاحات الحديثة: 27

الإصلاحات العثمانية/ الإصلاح العثماني: 18، 33، 49، 55

الإصلاحية الإسلامية: 33-34

الإصلاحيون: 29-30، 32

الإصلاحيون الإسلاميون العرب/ الإصلاحيون الإسلاميون: 33، 137

الإصلاحيون المسلمون: 29

الأصولية الإسلامية: 16

أفريقيا/ القارة الأفريقية: 51، 53، 101، 112، 115، 138، 196، 207

الأفغاني، جمال الدين: 28، 30-32، 115، 117، 129

أفكار العنصرية الاستعمارية: 175

الأفكار العنصرية الأوروبية: 31

إمارة شرق الأردن: 59

الإمبراطورية الروسية: 23، 49

الإمبراطورية الرومانية: 113

الإمبراطورية الصينية: 23

الإمبراطورية العثمانية: 23

الإمبراطورية العربية الإسلامية القديمة: 63

الإمبراطورية اليابانية: 23

الإمبريالية: 11، 39، 165

الأمة: 14، 17، 23، 25، 37، 46، 58، 62، 104-105، 123، 146-

148، 165، 173، 184–185، 187

الأمة السياسية: 19

الأمم المتحدة: 46، 80، 89، 98، 100، 103، 168–169

– الجمعية العامة: 46

– مجلس الأمن: 46، 98، 103

– الميثاق: 45، 103

أميركا اللاتينية: 196

الانحطاط: 25، 28–29، 115، 137، 151، 188

الانحطاط العقلي والديني: 18

أنطون، فرح: 30

أوروبا/ أوربا/ القارة الأوروبية: 22، 25–26، 29، 49–51، 54، 58، 80، 98–100، 119، 138، 160، 166، 175، 183–187، 191، 209

أوروبا الشرقية: 49

أوكرانيا: 80، 190

الأوليغارشية الدولية: 12

الأيديولوجيا الإسلاموية: 72

الأيديولوجيا/ الأيديولوجيات العنصرية: 19، 113، 123–124، 209

إيران: 48، 68، 76، 79، 81، 85، 117

إيطاليا: 50، 99

ب

باريس: 32

البحر الأبيض المتوسط: 48، 51، 54، 66، 75، 92، 94–95، 186، 209

بحر الصين: 80

البرازيل: 85

بريطانيا: 18، 33، 47، 51، 55، 59، 69، 83، 87، 102، 212

بريمر، بول: 78، 82

بطرس الأكبر: 23، 48، 54، 196

بغداد: 76، 78، 81

بلاد الشام: 54–55، 193

البلدان/ الأقطار/ البلاد/ الدول النامية: 12، 36، 38، 75، 77، 82–83، 112، 123، 191، 207

البلدان/ الدول/ الأقطار/ الأمم المتخلفة: 12، 16، 82، 85، 189، 199

البلدان/ الدول الضعيفة والتابعة/ التابعة الضعيفة: 11، 46، 106

البلدان الديمقراطية المتقدمة: 169

بلفور، آرثر جيمس: 59

بوش (الابن)، جورج: 81، 121، 168

بومدين، هواري: 83

ت

التأخر التاريخي: 112

التجديد الإسلامي: 32

تجديد التراث: 40

التجديد الثقافي: 33

التجديد الديني: 30، 32

تجديد الرؤى والأفكار والتطلعات: 175

تجديد الفكر الديني: 130

التراث: متواتر

تركيا: 48، 68-69، 75، 85

تشيني، ديك: 80

التطرف الإسلامي: 8

التقدم التاريخي: 7، 29-30، 159، 196

التقدم الليبرالي والإصلاحي الإسلامي: 35

التقليد الإسلامي الكلاسيكي/ التقليد الإسلامي: 16، 142

تل أبيب: 89-90

التمدن الأورباوي: 25

تونس: 54

التونسي، خير الدين: 25

التيار السلفي الإسلاموي: 177

التيار الصهيوني الإقصائي: 89

التيارات الإسلامية السياسية: 9

التيارات الإسلامية والتراثية: 128

التيارات السلفية الإسلامية/ التيارات السلفية: 73، 131

تيتو، جوزف بروز: 107

ث

الثقافة الإسلامية: 120، 196

الثقافة الأوروبية: 113، 120

الثقافة الأوروبية القرسطوية: 119

الثقافة التحررية الأوروبية الحديثة: 14

الثقافة التقليدية: 14، 25، 176

الثقافة التمييزية العنصرية/ الثقافة العنصرية: 104، 160

الثقافة الحديثة: 26

الثقافة الحديثة الوافدة: 14

الثقافة الغربية: 170

الثقافة الكومبرادورية: 197

الثقافة الكونفوشية الصينية: 167

ثورات/ انتفاضات الربيع العربي: 7، 44، 83-84، 160

ثورة 1919 (مصر): 53

الثورة الاجتماعية: 171

الثورة الإسلامية في إيران (1979): 177، 180

الثورة التربوية والعلمية/ الثورة العلمية: 44، 48

الثورة الرقمية: 104

الثورة الزراعية: 44

الثورة السورية الاستقلالية: 193

الثورة السياسية: 9، 171

الثورة الصناعية/ والتقنية: 9، 42، 44، 48-49، 81، 188

ثورة الضباط الأحرار/ الثورة القومية والاشتراكية والناصرية/ الثورة المصرية (1952): 35، 41، 53، 64، 68، 71-73

الثورة العرابية (1879-1882): 33

الثورة العربية الكبرى (1916): 64

الثورة العلمية والثقافية: 9

ج

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: 29

الجامعة الإسلامية: 32

الجبرتي، عبد الرحمن: 23

الجزائر: 54، 58، 83، 192

الجغرافيا السياسية: 45، 59-60، 183

جمعية الاتحاد والترقي: 33، 55

الجمود: 29

جنوب أفريقيا: 58، 89، 101، 192

الجهل: 7، 25، 28-29، 43، 137، 154-155، 172، 180، 182

ح

الحجاز: 55-56، 59

الحداثة: متواتر

الحداثة الاستهلاكية: 44

الحداثة التاريخية: 17

الحداثة الرثة: 13، 20، 145-147، 149، 153-154، 180، 184، 189، 197

الحداثة العالمية: 184، 186

الحداثة المجهضة: 197

الحداثة المعاقة: 14

الحداثة المعطوبة: 19
الحداثة الناجزة: 15، 184
حرب استرداد الأندلس: 54
الحرب الأفغانية: 161
حرب الأفيون: 23، 98
الحرب الأهلية اليمنية: 71
الحرب الباردة: 62، 105، 107، 167
حرب الخليج (1990-1991): 81
حرب السويس (1956): 65، 68
الحرب العالمية الأولى (1914-1918): 31، 100، 186، 188
الحرب العالمية الثانية (1939-1945): 31، 34، 46، 55، 64، 68، 88، 100، 103، 122-123، 186، 188
الحرب العالمية على الإرهاب: 8
الحرب العربية - الإسرائيلية (1967): 41، 71، 128، 194
الحرب العربية - الإسرائيلية (1973): 41، 72، 194
الحرب على العراق/ حرب العراق/ الحرب العراقية (2003): 77، 122، 168
الحرب الفلسطينية-السورية: 72
الحركة/ المنظمة الصهيونية: 58، 87
الحروب/ الحرب الصليبية: 54، 121
حزب البعث العربي الاشتراكي: 70، 76
الحسين بن علي (شريف مكة): 55-56، 59، 83
حسين، صدام: 77-78
حسين، طه: 31
الحضارة الإسلامية: 99، 116
الحضارة الصناعية والتقنية: 24
الحضارة الصينية: 99
الحضارة العربية الإسلامية الكلاسيكية: 178
حضارة العهد القديم: 116
حضارة الغرب: 168
الحضارة الهندية: 99
الحضارة اليونانية: 119
حلف بغداد: 68، 83
حلف شمال الأطلسي (الناتو)/ الكتلة الأطلسية: 12، 38
الحملة النابليونية على مصر والشام (1799): 21-22، 49، 54

خ

خرق القانون الدولي: 46

د

دمشق/ دمشق الشام: 55–56

الدول/ البلدان المتقدمة: 11، 36، 42، 82، 85، 106، 111، 123

الدول الحديثة الصناعية الصاعدة: 11

الدول الصغيرة والضعيفة: 12، 64، 110

الدول الصناعية: 12، 39، 41، 82–83، 85، 111

الدول الصناعية الديمقراطية: 12–13

الدول الصناعية الكبرى: 124، 211

الدول الصناعية المتقدمة: 82–83

الدول الصناعية المركزية: 11، 13، 202

الدول الكبرى الكاسرة: 15

الدولة – الأمة: 10، 48، 62، 73، 78، 105، 129، 146–148، 157، 170

دولة جبل الدروز: 58

دولة حلب: 58

دولة دمشق: 58

دولة العلويين: 58

الدونية: 67، 78، 113، 115، 126، 201، 210

ر

رابين، يتسحاق: 93

الرأسمالية التجارية الميركنتيلية: 98–99

الرأسمالية الصناعية: 14، 98–99، 102

رأسمالية العصر الحديث: 102

الرأسمالية الكومبرادورية: 190

رامسفيلد، دونالد: 80

رضا، محمد رشيد: 29، 33–34، 57، 129

روستو، والت وايتمان: 39

روسيا/ روسيا الاتحادية: 18، 48–49، 51، 85، 196

رينان، إرنست: 31، 114–117

س

السادات، محمد أنور: 72

السعودية: 59، 88، 140–142

سقوط جدار برلين (1989): 42

السلطنة العثمانية: 18، 31، 48–49، 55، 87

سليم الثالث (السلطان): 22
السودان: 51
سورية: 41، 51، 56، 58–59، 69–71، 78، 80، 164، 190
سوكارنو، أحمد: 107
سيناء: 42

ش

شبه الجزيرة العربية: 21، 56، 59
الشرق الأوسط: 48، 55، 62، 68، 71، 75، 77، 79–81، 86، 88، 90–91، 93–94، 97، 108، 111، 122–124، 138، 167، 186
شمال أفريقيا: 58
شوارزكوف، نورمان: 81

ص

الصراع الدنيوي: 16
الصراع/ النزاع العربي-الإسرائيلي: 72، 88–89
صلح وستفاليا (1648): 48
صناعة الأيديولوجيا: 11
صندوق النقد الدولي: 72
الصين: 47، 54، 85، 113، 122، 124، 188، 191، 205

ض

الضباط الأحرار: 35، 65

ط

طهران: 79، 81–82، 92
الطهطاوي، رفاعة رافع: 51

ع

عبد الحميد (السلطان): 32
عبد العزيز بن سعود: 55، 59، 141
عبد المجيد (السلطان): 23
عبد الناصر، جمال: 35، 42، 65، 67–73، 83، 107
عبده، محمد: 28، 30، 129
عدن: 21، 92
العدوان الثلاثي (1956) ينظر حرب السويس (1956)
العراق: 56، 59، 68، 76–83، 92، 190، 193، 206
عصبة الأمم: 100
العصبية: 63، 74، 120، 132، 136، 146–149
عصر التنوير/ الأنوار الأوروبي/ التنوير الأوروبي: 30، 32، 100
العطار، حسن: 23

العظمة، يوسف: 57، 193

العقيدة/ العقائد الإسلامية: 8، 28، 115

العقيدة المغلقة والشمولية: 8

العلمانية: 7، 120، 122، 129، 138، 142، 155–156، 161، 164، 166–167، 179، 181، 187، 194

العلمانية المنتفخة والإقصائية: 173

العنصرية: متواتر

غ

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: 29، 133

غورو، هنري جوزيف أوجين: 57، 193

ف

فرض الحماية على تونس (1881): 21

فرض الحماية على السودان (1884): 21

فرض الحماية على مصر (1882): 21

فرنسا: 18، 51، 58، 122

الفساد: 18، 25، 48، 77، 79، 84، 177، 212

الفكر الإصلاحي الديني في الإسلام: 28

الفكر التقليدي: 31

الفكر الجديد/ التجديدي: 30

فلسطين: 41، 56، 58–59، 62، 83، 86، 89، 92، 192

فلسفة عصر التنوير: 12، 29

الفلسفة العقلانية: 29

الفلسفة الليبرالية: 40، 105

الفورات القومية اليمينية: 16

فيبر، ماكس: 99، 117

فيصل بن الحسين (الملك): 55–57، 193

ق

القارة الأميركية: 50، 97

القارة العربية: 209

القاهرة: 26، 41، 53، 71، 97، 141، 193

القسطنطينية: 51

القضية الفلسطينية: 72، 88، 93

القضية اليهودية: 90، 93

قناة السويس: 52، 65، 68

القوقاز: 80

ك

كتلة الحياد الإيجابي وعدم الانحياز/ حركة عدم الانحياز: 38، 67، 107

الكتلة الشرقية الشيوعية: 38

الكتلة الصناعية المركزية: 13

كرومر، إيفلين بارينج (اللورد): 51-52، 118

الكويت: 77

ـــــ ل ـــــ

لبنان/ الصغير/ الكبير: 56، 58، 80

لندن: 51، 55

الليبرالية: 26، 29، 32، 36، 38، 123، 153، 164، 167

ـــــ م ـــــ

ماركس، كارل: 102، 122، 176

الماركسية: 36، 39، 123، 170

ماو تسي تونغ: 23، 54

المجتمعات الطرفية المتخلفة: 12

المجتمعات المتأخرة العاجزة والمتخبطة: 15

المجتمعات المتقدمة/ الحديثة: 7، 10

المجتمعات المركزية المتقدمة: 12

المجتمعات النامية الجديدة: 11

المجتمعات نصف الحديثة: 10

مجلة **العروة الوثقى**: 32

محمد بن سلمان: 44، 142

محمد علي باشا: 18، 22، 49-54، 83، 140-141، 196

محمود الثاني (السلطان): 22، 141

مذبحة الإنكشارية (1926): 141

مذبحة القلعة/ مذبحة المماليك (1811): 22، 141

مسابكي، نقولا: 50

المسألة الإسرائيلية: 86-87، 89، 92

المسألة الشرقية: 49

المسألة الفلسطينية: 87

المسألة اليهودية: 86، 90، 95

المسألة اليهودية الأوروبية: 86

المشرق العربي: 48، 58، 87، 89، 193

المشرق الكسيح: 18، 126

مصر: 18، 22-23، 32، 35، 41-42، 49-55، 64-65، 68-71، 75-76، 83، 88، 118، 140، 196

المصلحون الإسلاميون الأوائل: 18

معاهدة السلام المصرية - الإسرائيلية (1979): 41، 72

معركة ميسلون (1920): 57، 193

معركة نافارين (1827): 51
المعسكر الاشتراكي: 35-36
المغرب: 54، 193
المغرب الأقصى: 48
مفاوضات الشريف حسين-مكماهون (1916): 25
مكرم، عمر: 22
المماليك: 22-23، 50-51
المؤتمر السوري/ العام (دمشق، 1920): 33، 56-57، 193
المؤتمر العربي (1: 1913: باريس): 33
ميلان: 50

ـــ ن ـــ

النظم الأوليغارشية: 15
نهرو، جواهر لال: 107
النهضة الأوروبية: 30، 99

ـــ هـ ـــ

الهلال الخصيب: 61
هنتنغتون، صامويل: 167
الهند: 31، 59، 117، 138، 188، 205

ـــ و ـــ

واشنطن: 68، 78-80، 85
الوحدة العربية/ السورية-المصرية: 41، 63، 66، 69، 72، 210-211
الولايات المتحدة/ أميركا: 68، 72، 80-81، 85، 101، 113، 138، 168، 184، 186، 191-192، 211
ولفويتز، بول: 80

ـــ ي ـــ

اليابان: 47، 54، 101، 167، 196، 205
اليمن: 71، 80
اليونان: 51، 119